

Е.С. Ефимова

ПОЭТИКА СТРАШНОГО: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ





Е.С. Ефимова

ПОЭТИКА СТРАШНОГО
В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ:
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ



Москва
1997

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета Московского педагогического государственного университета

Е.С. Ефимова. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. - М. : «Прометей», 1997, 182 с.

Рецензенты:

д.ф.н., проф. *Л.М. Крупчанов*

д.ф.н., проф. *О.И. Федотов*

к.ф.н., доц. *С.В. Тихомиров*

к.ф.н., доц. *А.Ф. Белоусов*

ISBN 5-7042-0843-6

© Московский педагогический государственный университет (МПГУ), 1997 г.

Содержание

Введение	6
Глава 1. Страшное время. Встреча со смертью и судьбой	30
п.1.Календарные мифологические рас- сказы. Святочный рассказ. Купаль- ский рассказ	30
п.2.Мифо-ритуальный сценарий жизни человека в быличке	73
Глава 2. Страшное пространство. Лики иного бытия	98
п.1.Мифологические персонажи в бы- личках и поверьях. Общеευропейская систематизация мифологических рас- сказов	98
п.2.Духи-хозяева культурного простран- ства	101
п.3.Духи-хозяева природного простран- ства	127
Заключение	152
Приложение 1	165
Приложение 2	173
Приложение 3	177

В настоящей работе использован фольклорный материал, собранный в Костромской, Архангельской и Московской областях в ходе экспедиций, организованных кафедрой русской литературы МПГУ в 1986, 1987, 1988, 1989, 1991, 1992 годах.

Информация о верованиях и тексты мифологических рассказов записывались в деревнях и селах Галицкого района Костромской области (в тексте КО ГР), Вохомского района Костромской области (в тексте КО ВР), Буйского района Костромской области (в тексте КО БР), Нерехтского района Костромской области (в тексте КО НР), Пинежского района Архангельской области (в тексте АО ПР), Наро-Фоминского района Московской области (в тексте МО НР). Экспедициями 1986 и 1989 годов руководили профессор кафедры русской литературы Б.П.Кирдан и Т.В.Зуева. Автор работы принимал участие в экспедициях 1986-1992 годов, в том числе руководил экспедициями 1989-1992 годов. Постоянный состав экспедиций: Максимова М., Михалева Е., Комиссарова Е., Филатова А., Филатова Е., Богданович Т., Афонина Л., Яременко Н., Зуев Н., Ефимов И.

В работе использовались также материалы из семейного архива автора, в том числе фольклорные тетради 1929 года.

Редакция всех архивных текстов производилась на основании полевых записей, хранящихся у автора настоящей работы. Материал публикуется впервые.

Посвящается моим друзьям - участникам фольклорных экспедиций, без бескорыстной собирательской работы которых не могла бы возникнуть эта книга.

Введение

Для наших далеких предков мифология была основным способом осмысления мира: космоса и хаоса, вселенной и человека, истоков и концов, первопричин, первоначал и настоящего бытия явлений и предметов. Жизнь в мифе была и священной, и страшной, и возвышенной. Именно поэтому для современного человека мифологическое сознание оказывается близким и понятным: в нем вся жизненная реальность перемещается под знак Вечности. Миф остается современностью, хотя реален он прежде всего для человека, живущего в нем (1). Вовлеченные в орбиту мифического, предметы и люди обретают некий сверхсмысл, в конечном сквозит бесконечное, в земном - божественное. Будучи чудом, высшей реальностью, миф на языке символов говорит о надличностном. В мифе мир и человек, макро- и микрокосм сопричастны друг другу. Мифологический мир живет по тем же законам, что и человеческий дух, человек вмещает в себя вселенную, священное пространство пронизывает повседневность, в обыденном мире носитель мифологического сознания видит залогов духовного бытия.

Соприкосновение с иным миром может восприниматься как возвышенное, прекрасное, чудесное. Но для осознания иного как высшего и прекрасного необходима целостность мировоззрения, вера в единое божественное и благое начало, предшествующее всякому бытию и превосходящее его. Подобная целостность и гармоничность языческому сознанию не присуща: в основании мифа лежит трещина, в которой гнездится ужас. Этот ужас — плод греха, итог отпадения от Единого Благого, выражение трагического одиночества перед лицом исчезнувшего Бога, превратившегося в безличное «Оно» или непознаваемое «Они» — силы, духи, боги. Как говорил А.Мень о перемене,

произошедшей в мироощущении наших далеких предков на заре человечества, «врата мировой тайны закрылись перед ними, их стало покидать ясновидение и духовная власть над царством природы» (2). Современный философ пишет об этом: «Миф — это вовсе не целостность, как принято думать, а не более, чем воспоминание о былой целостности». «Поэтика мифа — это поэтика изумленного взгляда на разверзающуюся под ногами трещину» (3). Именно потому обращение к эстетике мифа дает возможность художественной литературе выразить трагические противоречия мира и души. Но при этом, несмотря на трагизм мифологического мировидения, на ощущение ужаса непонимания, утраты, одиночества, миф требует единого, тоскует по утраченному целому.

Апостол Павел утверждал, что отпадение человека от Бога не остановило поисков неведомого Божества. Обращаясь к афинянам, в числе святых которых он нашел жертвенник «неведомому Богу», апостол сказал: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам...» (Деяния.17.23). Человек, поработанный демонами и стихиями, остро ощущал свое отпадение и искал целостности. Потому миф и является выражением Божественной реальности. По словам Н.Бердяева, «язык духовного опыт есть неизбежно символический и мифологический язык» (4).

Символ «реально являет» мир сверхбытия на уровне бытия, на высшей ступени, как отмечает Ю.М.Лотман, истина является непосредственно созерцанию для духовного взора, на нижней она приобретает характер знаков.

Стержневая группа символов имеет архаическую природу, символы хранят «в свернутом виде обширные тексты», они пронизывают диахронию культуры и берут на себя «функции механизмов единства», скрепляют культуру, не дают ей «распасться» (5). Погружаясь в мир символов, человечество общается со своим «вчера» и познает «завтра», образуя устойчивую основу культуры, символы несут печать вечного и хранят подлинное знание (слово) о мире.

Мифическая мысль оперирует широким набором бинарных оппозиций, что убедительно продемонстрировал в своих исследованиях по структурной антропологии К.Леви-Строс. В мифологических представлениях о мире противопоставлены категории: «свое»-«чужое», «дом»-«лес», «день»-«ночь», «близкий»-

«далекий», «открытый»-«закрытый», «мир»-«антимир» и др. Элементы нравственного, религиозного, эстетического характера в рамках первобытного синкретизма не были обособлены друг от друга. Общие диффузные оценки заключали в себе и эстетический оттенок: «свое», «полезное», «доброе» означало одновременно и «красивое», а «чужое», «вредоносное», «злое», враждебное осмысливалось как «безобразное». Динамика мифологического мира - переход от неупорядоченного состояния к упорядоченности, от хаоса к космосу. Порядок связывается со «своей» территорией, социально освоенным пространством, местом проживания рода, со светлым временем суток, с теплым временем года (6). Внешнее, беспорядочное, чужое пространство, социально неосвоенное время («ночь»), с одной стороны, наделялись отрицательными чертами, с другой, - воспринимались как высшее непостижимое инобытие. В мифологии и ритуале сами противопоставления не являются строго однозначными: «данный член противопоставления содержит признаки, присущие противоположному его члену» (7). Абсолютно прекрасное может быть враждебно человеку, в смертельном, злом и уродливом обнаруживается своя красота и поэзия. Красота уродливого, дисгармоничного, «чужого» носителем мифологического сознания ощущалась не менее остро, чем гармония «своего». При описании мифологических структур «изнутри» создается впечатление, что сближение ряда оппозиционных понятий в мифах сильнее и отчетливее, чем их дифференциация (8): в мифе предельно заострены противоречия мира, но в мифе и восстанавливается утраченная миром гармония. Логическая непроясненность и противоречивость образа иного мира отражает свойства языческой модели вселенной, позволяющие совмещать черты, на первый взгляд, несовместимые, взаимоисключающие. Иной мир еще более сложен и противоречив, чем мир земной, он почти не поддается рационально-логическому познанию, его постижение дается интуитивно, в мгновения прозрения и откровения, причем эти мгновения могут осмысливаться и как чудесные, и как страшные прорывы.*

В мифе сливается чувственное и сверхчувственное. Высшее, потустороннее, сверхъестественное неотрывно от конкретных явлений и предметов. Однако при этом мифу присуща определенная смысловая антитеза чувственного и сверхчувственного. Это дает возможность мифу раскрывать специфику «иного»,

специфику мира, являющегося высшим и глубинным в иерархическом ряду бытия, в этом смысле, как отмечал А.Ф.Лосев, «в мифологии есть нечто метафизическое» (9). Несмотря на несомненную чувственность, материальность мифа, он является одновременно интуитивным постижением иного, трансцендентного бытия. На наш взгляд, Л.Леви-Брюль справедливо называет язычников метафизиками: «С известной точки зрения первобытные люди-метафизики.» «Они чувствуют себя в непрерывном контакте со сверхъестественными силами, перед которыми испытывают такой страх. Эти силы невидимы и чаще всего неосызаемы, но они не глухи и не немые» (10). Духи и боги для носителей мифологического сознания являются представителями иной высшей реальности, обитателями сверхъестественного мира. Сущность мифологических представлений в «неясной и недифференцированной интуиции трансцендентного бытия» (11).

Из жанров русского фольклора наиболее тесную связь с мифом сохраняет мифологический рассказ (быличка) — жанр несказочной прозы. Это жанр с мифологической (языческой) сюжетной основой, но, пройдя долгий путь исторического развития, в христианскую эпоху он обрел черты «суеверного» рассказа. Быличка есть сообщение об особенностях взаимоотношений мира людей и мира духов, о способах проникновения «чужой» силы в земное, профаническое пространство, об опасности нерегламентированного общения с духами, о важности соблюдения законов, налагаемых «нечистым» временем и пространством, и т.д. Такие рассказы могли осмысливаться как монолог духов, в них часто звучали голоса самих «иноприродных» существ. Быличка связана с народным «двоеверием», но повествует о «нижнем» мире, ей присущи информативно-познавательная, обрядовая и эстетическая функции (12).

Мифологический рассказ возникает на основании мифологических представлений и заимствует из мифа его обращенность к сверхъестественному миру. Раскрывая взаимоотношения двух миров, мифологический рассказ наиболее глубоко проникает в суть «иного».

«Чужой» мир духов и демонов является в славянских представлениях одновременно миром мертвых. «В представлениях древних славян, несомненно, ужас смерти занимал главное место. Духи и демоны по своему происхождению являются

душами мертвых» (13). Иной мир — царство мертвых, трансцендентный и одновременно чувственный, во многом сходный со «своим», земным, человеческим и противопоставленный ему как «чужой».

Одно из основных свойств иного мира — его амбивалентность. Амбивалентность проявляется в сверхъестественных персонажах — представителях иного мира — как слияние противоположных начал: мужского и женского, животворящего и смертоносного, возвышенно-прекрасного и низменно-отвратительного. Как писал Э.Т.Гилдей, характеризуя религиозное понятие иного мира, последний представляет собой мир, приносящий плодородие и одновременно смертоносный — «его хаотические силы заклинаются в календарных обрядах», «иной мир — место и источник экстраординарных, непредсказуемых сил, одновременно и созидательных и разрушительных» (14). Иное бытие представляет собой своего рода «подкладку» обыденных событий и явлений, придает им многомерность, глубину и символический смысл. Граница между двумя мирами могла быть прочной и зыбкой, далекой и близкой, могла отступать от центра «своего» пространства и вновь приближаться к нему. В светлое время суток граница обычно дальше от человека, чем ночью, хотя и в полдень, на переломе дня, возможно соприкосновение с потусторонним, восточным славянам известен дух полдня, опасная для людей полудница. Иной мир одновременно и близкий и дальний, он может находиться в лесу, на горе, на дне реки, начинаться непосредственно за порогом дома или даже внутри него (например, в таких сакрально отмеченных точках, как печь, запечье, подпол) (15). Рисуя столкновение человека с мифологическим существом, быличка затрагивает сферу потустороннего, всякое место, где обитает дух, выступает в роли иного мира. Загробный мир может находиться на небе и под землей или в печи: «Пребывание в печи не мешает ему о д н о в р е м е н н о находиться и под землей» (16).

В представлениях об ином мире сливалось реальное и ирреальное, на повседневную жизнь накладывались фантастические представления о сверхчувственном мире. Территория обитания людей являлась одновременно местом жительства духов-хозяев. Наиболее детально мифологический рассказ разрабатывает «чужое» пространство, приписывая определенным

локусам (баня, кладбище, омут, лесная избушка, сухое дерево, пустой дом, перекресток и т.п.) постоянную связь с иным миром.

Специфика картины «чужого» мира, изображаемой русским устным мифологическим рассказом, в том, что он обладает способностью деформировать и деструктурировать внутренний мир каждого предмета, явления или живого существа, попавшего в его власть.

Мифологическому рассказу известен один тип конфликта - мифологический, два типа героев - реальный, пассивный, ведомый, в жизнь которого вторглась неведомая сила инобытия, и мифологический, связанный со сферой «смерть», представитель иного мира, амбивалентный и страшный.

Персонаж, связанный со сферой мертвого, характеризует структуру иного мира, он закреплён за определенной ячейкой континуума (чужим пространством) в противоположность персонажу, связанному с миром живых, который является подвижным элементом текста, преодолевает границу между «своим» и «чужим». Движением реального героя из одного окружения в другое определяется развитие сюжета мифологического рассказа.

«Неподвижные герои являются персонифицированными обстоятельствами, представляя собой лишь имя своего окружения... Они полностью укладываются в классификационные принципы данной картины мира, отличаясь, с ее точки зрения, предельной обобщенностью («типичностью»)» (17). Фантастический персонаж является персонификацией потустороннего мира. Вступая с ним в контакт, реальный герой перемещается в «чужое» пространство.

По мифологическим представлениям, человек вступал в область смерти во время переходных обрядов, в центре которых — идея смерти-воскресения, а также в процессе жреческих обрядов (таких как шаманские камлания). Персонаж мифологических рассказов — живой, вступающий в сферу мертвого, обнаруживает черты умершего, неофита и жреца.

Согласно мифологическим представлениям, противоположность между миром живых и мертвых, между жизнью и смертью смягчалась в триаде: жизнь — смерть — новая жизнь. При анализе сюжетной структуры мифологического рассказа мы будем говорить о нескольких «блоках» мотивов: переходные мотивы, моделирующие путь живого из «своего» в «чужой» мир, мотивы, раскрывающие специфику иного мира и особен-

ности взаимоотношений его с «живым», мотивы, описывающие возвращение реального героя из «чужого» в «свое» пространство.

Исполнение былички проникнуто сознанием возможности вторжения той силы, о которой повествуется в мифопоэтическом рассказе, в «свой» мир, воздействия ее на исполнителя и слушателя, этим обусловлена атмосфера страха, охватывающая процесс рассказывания былички, о которой писали почти все собиратели текстов этого жанра.

Эта черта мифологического рассказа характеризует его связь с первобытным синкретизмом, ранними стадиями развития искусства, на которых даже в эпическом повествовании герои оживали и могли «живо реагировать на изображаемое действие и произносимые слова»(18).

«В большинстве случаев это рассказы страшные»,—говорит о быличке В.Я.Пропп(19). «Мистическим содержанием быличек определяется их психологическая настроенность как рассказа не только об удивительном, но и страшном, жутком»(20),—пишет одна из первых исследовательниц этого жанра Э.В.Померанцева. На «жуткую, но необычайно поэтическую силу воздействия » быличек на слушателя указывает В.П.Зиновьев, собиратель и исследователь русских мифологических рассказов, создавший первый в русской науке о фольклоре сборник произведений этого жанра (21).

Мифологический рассказ разрабатывает поэтику страшного и ужасного. Понятия «страх» и «страшное» мало разрабатывались в отечественном искусствознании и философии, а между тем без понимания специфики страшного невозможно постижение искусства и народной культуры.

В философской и научной литературе укоренилось мнение, что страх как гносеологическая категория впервые проанализирован датским философом Сереном Кьеркегором (1813-1855). Кьеркегор различал страх-боязнь (страх в обыденном, обывательском смысле) и страх-тоску (мистический страх). Страх-тоска —безотчетное и неопределенное чувство тревоги, беспокойства, предмет страха-тоски —Ничто. «Что собственно есть Ничто в страхе язычества? Оно есть рок... Рок есть единство необходимости и случайности. Это получило свое выражение в том, что судьба представляется слепой...Рок есть Ничто страха». «Ничто страха... является комплексом предчувствий, к которым индивидуум подходит все ближе и ближе», — пишет С.Кьер-

кегор(22). Ничто мифологических рассказов -это неопределенное, непознаваемое, иномирное, вечное и вездесущее начало. Былички пронизаны предчувствиями столкновения с ним. Это темное начало — тайна рока и смерти, ежечасно проявляющая себя в обыденном.

Ужасное — «эстетическое понятие, охватывающее явления действительности, которыми человек свободно не владеет и которые несут несчастья и гибель», ужасное «безысходно и безнадежно», в ужасном «человек — раб обстоятельств, он не владеет миром»(23). Такое мироощущение передает мифологический рассказ, в котором ужас вызывает потусторонний мир, во власти которого оказывается человек.

В этом его отличие от сказки, в которой ужасное если и появляется, то как явление чисто эстетического порядка. «По мере того , как из мифа исчезает элемент веры, все сильнее звучит игровой тон...»(24).Ужасное в сказке должно рассматриваться в связи с категорией занимательного.

Волшебная сказка изображает иной мир как высший, непознанный, чудесный. Чудесное — основная эстетическая категория, раскрывающая специфику «иног царства» волшебной сказки. Чудесное выделяет из сферы фантастического ту его сторону, которая связана с наиболее светлыми сторонами мира и с наиболее оптимистическими ожиданиями человека(25). Мифологический рассказ в отличие от сказки раскрывает в ином мире не чудесное, а жуткое, порой кошмарное, порой только особенное, но связанное с темной стороной фантастического.

В мифологическом рассказе страшное и ужасное — понятия религиозно-эстетического порядка. Это тот ужас, о котором писал А.Ф.Лосев: ужас перед «стихийно-хаотически понимаемой природой и обществом», характерный для мифологического сознания ранних периодов общественного развития (26). В мифологическом рассказе, раскрывающем взаимоотношения между человеком и природой как страшным, враждебным, хаотическим началом, последняя противостоит герою. Однако образы хозяев стихий неверно считать исключительно «персонификацией» явлений природы. Природа в быличке сама является проявлением высшего, надличностно-духовного, иного бытия, в этом, нематериальном аспекте, она неведома и страшна. Как отмечает Л.Леви-Брюль, «если в принципе первобытный человек и не смешивает природу со сверхъесте-

ственным миром, то часто все происходит у него так, как если бы он не проводил между ними никакого различия» (27). Характерная для мифологического рассказа и мифологического сознания в целом оппозиция «человек»-«природа» является вариантом более общего противопоставления «свой»-«чужой», где под «чужим» понимается неосвоенное, неведомое иное бытие.

«Язычество — это чувственность, однако такая чувственность, которая имеет отношение к духу, правда, дух при этом еще не полагается в глубочайшем смысле как дух. Но возможность его как раз и есть страх» (28). Очевидно, именно эта «возможность» духа в чувственном, в частности, в природе, и персонифицирована в мифологических рассказах в образах «хозяев» стихий.

Страх, испытываемый рассказчиками и слушателями мифологических рассказов, — религиозно-эстетический. Г.К.Завойко писал об этом страхе, характеризуя психологические особенности владимирского крестьянина начала века: «Нельзя сказать о владимирце, чтобы он отличался робостью, скорее, наоборот, он храбр и смел даже перед более сильным врагом; но нельзя того же сказать о нем, если дело коснется духов и в частности нечистой силы; здесь он делается буквально трусом... Самые сильные и храбрые деревенские парни без малейшего стеснения рассказывали мне о тех ощущениях необычайного страха и робости, какие они испытывают, проходя, например, мимо рубежа поля, где бросают горшки от покойников, либо лесом или вблизи стоячих, а иногда и проточных вод» (29). Страх этот не постыден потому, что отличается от «подлинного страха» как отрицательной эмоции. Н.Велюс, крупнейший исследователь литовских мифологических сказаний, жанра, родственного русской быличке, писал: «...страх, который испытывают, слушая мифологические сказания, повышает эстетическое восприятие и отличается от подлинного страха, который испытывают, встретив, например, волка. Никто не хочет повторения подлинного страха, а еще и еще раз услышать страшные сказания, величественные, облагораживающие человеческую душу, стремятся многие» (30). Повествуя о столкновении человека с существами потусторонними, быличка варьирует одну тему: столкновение со смертью, непредсказуемость этого столкновения, невозможность его избежать. Она не дает оценку проис-

ходящим событиям, действующим лицам, а ставит вопрос. Характеризуя мифологические сказания, Д.Саука пишет: «Взволнованность, замешательство и даже внутренняя потрясенность, передаваемые сказанием, хранят вместе с тем и какой-то вопрос, на который невозможно ответить» (31). Вопрошающее сознание, философская направленность ума, характеризующие исполнителей мифологических сказаний, присущи и создателям русских мифологических рассказов. Быличка ставит неразрешимый вопрос, с этим связана ее философичность и религиозность. Повествуя о высшей силе, от которой зависит человек, она утверждает мысль о том, что «самое необычайное, самое чудесное происходило и может произойти рядом», что все необыкновенное и необъяснимое есть результат вмешательства сверхъестественных сил (32).

Для былички характерно ожидание внезапного конца. Эсхатологические идеи и настроения актуальны для любой эпохи, мир космоса осмысливается как вторичный и конечный в пространстве и времени, окруженный океаном хаоса, который и предшествует творению и (в эсхатологических мифах) должен поглотить космос при конце времен. Эсхатологизм присущ мифологическому рассказу, он ориентирован на конец (индивидуального века). Трагическое отношение к смерти возникает в связи с обострившимся чувством личного бытия, мир смерти наделяется отрицательными и устрашающими чертами. В эпоху формирования нового отношения к смерти и расцветает жанр мифологического рассказа с его специфическим отношением к инобытию как ужасному и трагическому. Переживание личного бытия и страх смерти обостряется в христианстве, где, однако, он имеет этический характер. Этический аспект (в христианском смысле) полностью отсутствует в мифологическом рассказе, что позволяет считать присущие ему представления об ином мире как страшном и трагическом бытии явлением, не связанным с христианством. Итак, сверхъестественный мир — страшный мир. Но страх здесь не столько «отрицательная эмоция, возникающая в результате реальной или воображаемой опасности, угрожающей жизни организма, личности, защищаемым ею ценностям» (33), сколько гносеологический страх, позволяющий проникнуть в суть рока, хаоса и смерти.**

По мифологическим представлениям разных народов, у истоков мироздания стоят ужас и тьма. В греческой космогонии

Хаос рождает бездны: земную (Эреб), воздушную (Тартар) и Ночь. Ночь порождает Судьбу, Смерть, Гибель, мойр. Эти чудовищные образы — «плод мистического ужаса», «над истоками греческой космогонии носятся зловещие тени» (34). Детище земли — весь хтонический пантеон. Существо, представляющее высший мир, может одновременно быть «благим» и «ужасным». Так, глава скандинавского пантеона Один выступает также под именем Игг («страшный»), в египетской «Книге мертвых» бог солнца Ра именуется «Вселяющим страх», «Повелителем страха», «Могущественным богом ужаса», одной из эманаций индуистского бога Шивы («благодать») является чудовище Бхайрава («ужасный»).

Страх носителя мифологического сознания перед существом сверхъестественного мира — страх слепой судьбы, обладающей способностью внезапно нарушать привычный ход жизни, страх нависшей над каждым мгновением бытия возможности смерти. Именно этот страх стремится вызвать мифологический рассказ, повествуя «об исключительном случае, нарушающем течение нормальной жизни» (35). Персонажи мифологических рассказов выступают как разнообразные лики единого и страшного инобытия, грозящего уничтожением человеческой природы.

Страх является столь важной категорией, что персонифицируется. В некоторых местных фольклорных традициях фантастический персонаж, действующий в быличках, именуется «страхом». Так, белорусские крестьяне, описывая встречу со сверхъестественным существом, говорят, что видели «страх»: «И шоу вечерамъ съ хрысьцин адзінъ чалавекъ съ жонкою... Багаць яны, што нехта идзе за ими... Дагадаліся тагды яны, што гэта некі страхъ, да дай, Божа, ногі!...» (36).***

Страх, который вызывает изображаемый в мифологических рассказах иной мир, — не только религиозный, но и эстетический. Эстетическое отношение к явлениям появляется, когда в сознании возникает ориентация на форму, закономерности строения, на оценку того, как выражено формой содержание. Эта ориентация содержится не только в восприятии мира как структуры со своими закономерностями, но и в восприятии его как хаоса, причем в хаотическом, катастрофическом, ужасающем и беспорядочном есть свои законы. Формы этого мира не восхищают, они ужасают, но это эстетический ужас перед явлениями, в которых содержится весомый элемент абсолютного:

не только красивое, но и страшное одухотворяет и освящает реальное, приобщает реальное к идеальному. Мифологический рассказ эстетизирует страшное, не отрицает его, а утверждает: страшное — сущность мира, его высший закон. В страшном соприкасается мир повседневный и «иной». Иной мир — это мир загадочных необъяснимых явлений, мир «светотени», таинственный и привлекательный именно своей «темной полосой», о которой писал Ф.И. Буслаев, анализируя образ беса, одного из популярнейших персонажей суеврных рассказов: «Искусство должно было создать светотень» для того, чтобы «удовлетворить стремлению к таинственности, которая и возбуждает благоговение, и пугает» (37).

Страшное в мифологическом рассказе близко возвышенному, в нем разорваны границы меры, чувство страха перерастает в чувство преклонения перед тем, что бесконечно превосходит человеческие силы и возможности. В религиозном чувстве всегда есть мистическое чувство возвышенного. Возвышенный мир, с которым соприкасается герой мифологических рассказов, безгранично мощен сравнительно с ничтожными силами человека, его власть, его разрушающая сила безмерны — судьбе, смерти, раскрывшемуся пространству «чужого» мира герою мифологического рассказа почти нечего противопоставить — кроме своего дерзновения. В моменты, когда страшный мир вторгается в «живое» пространство, герои мифологических рассказов имеют возможность совершить прорыв в «первоосновное бытие»: пойти навстречу губительной и грандиозной силе возвышенного иного мира, встретиться с ней и погибнуть или обрести высшие дары, наполниться ею.

Сверхъестественный мир мифологических рассказов — мир особенного. Особенное как эстетическую категорию анализировал П. Флоренский, писавший об особенном как о выражении приоткрывшейся тайны мира, «именно там, где спокойный ход жизни нарушен, где разрывается ткань обычной причинности», можно найти «залог духовного бытия» (38). Именно эти разрывы в ткани обыденного запечатлевают мифологический рассказ. Все необычное, особенное является здесь знаком иномира. Это свойство — описывать потустороннее как особенное — пришло в мифологический рассказ из мифа, т.к. в мифе сверхчувственное всегда являлось «как нечто странное и неожиданное» (39).

В связи с проблемой метафизики познания, решаемой Л.Леви-Брюлем в «Первобытной мифологии», Л.Шестов пишет о мистическом опыте первобытного человека: «Непонятно лишь то, что необычно. Необычное с неотразимой силой влечет их (носителей мифологического сознания.-Е.Е.) к себе - и влечет именно как сверхъестественное, которое не подлежит объяснению, не должно быть объяснимо, т.е. сведено к естественному» (40). Гносеологическая суть особенного в том, что, всматриваясь в его лики, человек имел возможность прикинуться к «метафизической дыре из мира в иное, первоосновное бытие»(41). Особенное настолько прочно связывалось мифологическим (или суеверным) сознанием со сферой потустороннего, что в каждом необычном явлении реального мира подозревалась иномирность (до настоящего времени русское суеверное сознание усматривает в белой кошке домового, в косоглазой женщине ведьму, в хромом мужчине черта).

Мифологический рассказ раскрывает иное бытие как неопределенное. Неопределенность наиболее адекватно отражает суть таинственного явления. Боги и духи скрывают свои лики от непосвященных. О неопределенности скандинавского Одина говорит одно из его имен — Гримнир — «скрывающийся под маской», греческие богини судьбы мойры, понимаемые и как рок, и как самостоятельные божества, по словам А.Ф.Лосева, не имеют «отчетливого антропоморфного облика», «это темная невидимая сила» (42), об «ужасном божестве, чье обличье скрыто», о «том, чей облик скрыт от посторонних», говорится в египетской «Книге мертвых».

«Ужасное не может быть подробно: призрак тогда страшен, когда в нем есть какая-то неопределенность», - писал в связи с появлением гоголевского «Вия» С.Шевырев (43). Детальность и конкретность изображения помогают создать картину обыденного мира, неопределенность создает ту недосказанность, в которой остается место для таинственного. Принцип неопределенности при создании образа страшного и священного был философски и психологически обоснован философом-экзистенциалистом С.Кьеркегором: «...непосредственность вы никогда, даже самыми потрясающими описаниями ужасов так не напугаете, как если вы ... полусловами намекнете, что она сама знает, о чем идет речь... никогда рефлексии не обеспечена так верно ее добыча, как в тех случаях, когда она изготавливает

свои силки из Ничто» (44). Об этом пишет и М.Хайдеггер: «Ужас в корне отличен от боязни. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей... неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить... Ужасом приоткрывается Ничто» (45).

Мифологический рассказ, раскрывая особенности ужасного таинственного мира, не описывает подробностей и «ужасов», но постоянно держит слушателя в состоянии сомнения — является ли описываемое явление подлинным или за ним скрывается нечто иное, еще более страшное. Неопределенное знаменует существование области тайного, сакрального, невидимых и роковых сил.

Иное бытие не только неопределенно, но подчас и незримо. В этом случае его присутствие раскрывается через описание цепи происходящих в реальном мире изменений:

«Бабы поехали однажды с ребятами в лес за грибами и ягодами на трех лошадях. Вечером все собрались у огня и стали ужинать. Ребята и начали звать лешего. А он идет, только лес трещит, огонь стал по земле расстилаться, кони рваться начали. Бабы замолились, потом и ребята, он и ушел» (46).

«Вдруг слышим: лес трещит, да рядом! Будто деревья целы ломаются! Потом: топот, вроде идет кто. Все пососкакивали: «Че? че?»... А оказалось: легли на тропинку, леший и сгонял нас» (47).

Топот, треск ломаемых деревьев, рвущиеся кони, стелющийся по земле огонь, усиливающаяся тревога и волнение природы, людей и животных выражают одновременно предчувствие иного бытия и само инобытие, распространяющее свою губительную власть в реальном мире.

Мифологические рассказы пробуждают творческую фантазию и рождают философские вопросы. Н.Бердяев писал: «Философия начинается с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу как увенчанию философского познания» (48). Этим объясняется и тот факт, что на вершинах философского осмысления мира художественная литература обращается к мифу и, в частности, к мифологическому рассказу. Ни Шек-

спир, ни Гете, ни Пушкин не обошли стороной этот фольклорный жанр: познание через миф — познание потустороннего, познание мира смыслов.

На эту грань былички обратили внимание теоретики романтизма и символизма, создатели произведений, ориентированных на миф и воспроизводящих мифологическую модель мира. Обращаясь к мифологическим представлениям, Л.Уланд пишет: «... тот ужасный мир посылает нам свои образы — страшных ночных духов. Знаменательные голоса слышим мы из темноты. Почти в каждом образе, содержащем намек на тайну, мы видим предчувствие именно той великой тайны, к которой всегда сознательно или бессознательно стремится наш дух» (49). Мифологические рассказы интересны романтикам как рассказы метафизические, обладающие философским и эстетическим потенциалом, который дает возможность выразить противоречивый мир человеческой души. В «Серapiоновых братьях» Гофмана герой говорит о рассказах, посвященных вампирам: «...исходя из мысли, что это поверье ужасно, я полагаю, что истинно талантливый, фантастический поэт может им воспользоваться как превосходным материалом для того, чтобы изобразить те смутные, ужасные силы, которые бродят в нашей душе...» (50). В повести Гоголя обыватель Хома Брут становится философом через соприкосновение с миром мифологических существ, немалую роль в этом становлении играют и услышанные им былички о ведьмах: «Рассказы и странные истории, слышанные им, помогали еще более действовать его воображению» (51).****

В мифологических рассказах отмечается новое состояние героев, соприкоснувшихся со сферой потустороннего, это состояние тоски и пробудившейся мысли. Тоска одновременно воспринимается как чувство, предшествующее контактам с иным миром, это то чувство, в ответ на которое является дух. Умершие являются к «тоскующим» о них, многие былички построены по схеме: тоска - появление существа сферы «смерть». У девушки умирает «дружок», она начинает «об ем тосковать, ну тосковать», он является за ней (52), «овдовела молодуха и начала тосковать», - явившийся муж душист ее, вывод: «Сама виновата, что привадила» (53), черт является людям, находящимся «в тоске или» под сумлением» (54), «жаленье» бывает и у животных, «корова может по хозяйке тосковать или по

быке может в тоску удариться, овца по барану может тосковать», после посещений черта животное гибнет (55). Подобным образом и «думы» вызывают духов, это могут быть думы о любви (см. приложение 1), о нарядах и т.п. К женщине, которая «крепко призадумалась» о том, что у нее нет нарядов, появившийся черт приходит узнать о причинах ее «задумчивости» (56). Вернувшаяся от лешего героиня становится «сурьезна, дужа сурьезна» (57), после контактов с нечистой герой «стал задумываться» (58). Эти признаки людей, соприкоснувшихся с инобытием или ожидающих такого соприкосновения, близки тому, что описано М.Элиаде в исследовании мистических переживаний у «примитивных людей», — «синдрому мистического призвания» шаманов: «Будущий шаман отличается прогрессирующими странностями в поведении: он ищет одиночества, становится мечтателем...» (59).***

Синкретическое «предыскусство» возникло из ритуала, в нем создавался сакральный мир, и одновременно оно само было священно, к архаичным мифопоэтическим текстам носитель мифологического сознания относился как к магическим, слово обладало высшей силой, несло знание о мире и строило мир. «Имяназачение объекта есть его творение, открывающее его внутреннюю природу и предопределяющее судьбу» (60).

Содержание архаических произведений мыслилось как боговдохновенное или вдохновенное духами и демонами. «Духи и боги мыслились источником поэтического текста, его создателями и даже в какой-то степени участниками исполнения» (61).

Для носителя мифологического сознания поэзия — «язык богов» не в метафорическом, а в буквальном смысле — это язык, на котором духи и боги разговаривают с людьми.

Слово «родилось в ритуале», но ритуал, «обращаясь к слову, не связал себя с ним в достаточно жесткой степени, оставив для себя свободу уходить в бессловесное, аморфное, глубинно-тайное, где возможна встреча с бессознательным и архетипическим» (62).

Существует два типа священного — «позитивно-открытое» и «негативно-скрытое», различать которые человек обучается в ритуале (63), второй тип священного имеет место в мифологическом рассказе, который указывает на сокровенность сакрального.

Ритуальность мифологического рассказа имеет два аспекта. Во-первых, мифологический рассказ воспроизводит ритуал, обращается к символическому миру календарных, родинных,

свадебных и похоронных обрядов, причем календарные и семейные ритуалы взаимосвязаны, элементы универсума связаны в единое целое. Мифо-ритуальный сценарий жизни человека отражен в космическом коде. Человек осуществляет программу «мифо-ритуального сценария», проходя через такие обязательные этапы, как рождение-инициация-смерть, соответствующие этапам творения мира (64). В этом смысле все происшествия бытового уровня, происходящие с героем мифологического рассказа, проецируются на высокий уровень.

В мифологическом рассказе ритуально отмечены времена года, времена дня, свет и тьма. В мире былички внутреннее, замкнутое, защищающее пространство противопоставлено внешнему, разомкнутому, враждебному. В связи с этим особую роль играют границы и «пороговые ситуации»: два мира былички разделены архетипически маркированными символическими образами окна, зеркала, порога в пространстве, а во времени — точкой полуночи или полудня, праздничным рубежом, годовым (или семейным) переходным ритуалом. За этой гранью, отделяющей «свой» мир от «чужого», прошлое от будущего, жизнь от смерти, начинается «иное» бытие, новое и потому страшное. Эсхатологические предчувствия пронизывают мифологический рассказ, т.к. в его основе лежит образ «п о с л е д н е й г р а н и ». «Семиотичность пространства в ритуале резко повышается, становятся значимыми противопоставления, которые игнорируются в повседневной практике» (65). В исследовании мы раскрываем особенности мифо-ритуального пространства и времени мифологического рассказа.

С другой стороны, сам процесс создания-исполнения мифологических рассказов является ритуалом. В этом он является родственным процессу рассказывания сказок. Как уже давно замечено исследователями, сказки исполняются в период времени, который специально отмечен общением с потусторонним миром (поминальный характер сказок, святочные сказки). По мысли Б.А.Успенского, сказки перед сном подготавливали переход в иную, мифическую реальность путем повествования о ней. С помощью сказок происходило общение с потусторонним миром (66). Как отмечала О.Фрейденберг, многие религиозные празднества связаны с обычаем рассказа (страшные истории рассказывались после захода солнца у огня), этот обычай интерпретируется исследовательницей как победа над мраком.

Необходимо отметить, что речь идет в первую очередь о зимних рассказах, в которых «акт произношения слов осмыслялся как новое сияние света и преодоление мрака, позднее смерти» (67). Исследовательница говорит о «зимних сказках» о привидениях и «фантастических злых силах ночи», т.е. жанре, близком быличке, которая в большей мере, чем сказка, сохранила связь с архаическим мышлением, мифом и ритуалом. Разумеется, о мифологическом рассказе нельзя сказать, что он- «жертва святому» (68), скорее это жертва духу-хозяину. Ритуальность мифологических рассказов проявлялась также в том, что существовали (и, по нашим данным, по сей день существуют) запреты и обычаи рассказывать их в определенное время года и суток. Так, во время Великого поста нам практически не удалось записать полноценные мифологические рассказы. что обусловлено отношением к ним как к «нечистому», неугодному Богу явлению. Информантами былички ставились в один ряд с песней, пение которых в пост не только грешно, но и опасно: «...бабушка учила, кто песни поет, на том свете сковородки горячие лизать будет» (МО НР 1992.1.38). Исполняются мифологические рассказы вечером или ночью. Они могут возникать и «по случаю», но обычно вызываются «особой психологической настроенностью рассказчика и его слушателей» (69). Как отмечает автор первого монографического исследования календарных повествовательных текстов Е.В.Душечкина, «время существенно влияет на ту мистическую силу, которая содержится в повествовании», бытование целого ряда рассказов наиболее характерно для определенного праздника (70).

Об особом времени исполнения мифологических рассказов говорят не только этнографические источники, ритуальность быличек была очевидна для русских писателей. Традиция рассказывания быличек всесторонне отражена в творчестве Н.В.Гоголя. Главное, что отмечает писатель: прочная связь рассказывания с определенным временем, былички рассказываются вечером, после или во время ужина, перед сном. Все страшные истории «Вечеров на хуторе близ Диканьки» рассказаны «на вечерах у пасичника Рудого Панька» («Каких страхов ни нанесут!» — восклицает повествователь). В «Сорочинской ярмарке» рассказы о «красной свитке» ведутся за ужином, при этом рассказчик, воспринимаемый слушателями как «знающий», отмечает: «...оно бы не годилось рассказывать на ночь».

Страшная история, рассказанная перед сном, становится особенно сакральной, превращается в ритуал вызова духа. Левко рассказывает Ганне страшную историю о русалке-утопленнице темной ночью. Разговоры о ведьмах на хуторе сотника («Вий») происходят за ужином, рассказчики расходятся лишь в час, когда на дворе «совершенная ночь».

Ночь — «чужое» время, период торжества хаоса, когда люди становятся доступны, «открыты» для воздействия духов, которое обычно заканчивается трагически.

Суеверный трепет, который вызывают опытные рассказчики быличек, есть страх перед обитающим в них духом, перед его тайной силой, имеющей, по народным представлениям, материальное воплощение (так, в сказе П.П.Бажова о девушке, обладающей магическими способностями, говорится, что в ней «гнездовала» тайная сила). Об этом говорит и Гоголь устами «пасичника»: «Еще был у нас один рассказчик: но тот (нечего бы к ночи и вспоминать о нем) такие выкапывал страшные истории, что волосы ходили по голове». К ночи опасно поминать и духов, и людей, избранных ими. В деревне Нюхча на Пинеге хранится память о рассказчике сказок и мифологических историй Коньшине И.Е., который, по словам его сына, «знал такие сказки, что даже... Девчата там молоды жили ... сверстники.

Они даже по-одинке там по надобности боялись ходить. Все вместе ходили» (АО ПР 1991.2.1).

Исполнитель мифологического рассказа часто является его действующим лицом, поскольку быличка обычно носит характер «свидетельского показания» (71). А следовательно, рассказчик и есть человек, прошедший испытание «нечистым» пространством и временем, соприкоснувшийся с опасностью безумия или смерти, исходящей от мифологического существа. Его диалог со слушателем строится как сообщение определенного знания: от посвященного — непосвященным. Раскрывая специфику эстетики страшного в народной культуре, мы опираемся на мифологический рассказ как жанр, тесно связанный с мифом, отражающий представление о страшном мире: страшном «чужом» и страшном «своем», становящимся чужим, об опасном времени, когда гибель грозит миру и человеку, и опасном пространстве, поглощающем человека и деформирующем его внутренний мир.

Литература.

1. О современности мифологического см.: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996 и др.
2. Мень А. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 20.
3. Карасев Л. В. Онтология и поэтика // Вопросы философии. 1996. N 7. С. 77, 78.
4. Бердяев Н. Философия свободного духа. Ч. 1. Paris, б. г. С. 53.
5. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 10-12.
6. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
7. Сегал Д. М. Антиномичность и архаическая культура // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 39.
8. Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 509.
9. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 44.
10. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 375, 390.
11. Ch. Dawson. Progress and Religion. - N.Y. 1960. P. 77.
12. Шумов К. Э. Современное состояние былички в Северном Прикамье. Опыт машинного анализа сюжетного состава локальной традиции: Автореферат дисс. ... канд. фил. наук. Екатеринбург, 1993. С. 6-7.
13. Gottshalk H. Lexikon der Mythologie. Berlin, 1973. S. 370.
14. Ed. T. Gilday. Dancing with Spirit(s): Another view of the Other World in Japan / History of Religions. Vol. 32. N 3. P. 276.
15. Байбурин А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры Л., 1990.
16. Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста: (Погребальный обряд восточных и южных славян): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1983. С. 30.
17. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту, 1969. С. 464-465.
18. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 58.
19. Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 51.
20. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 21.
21. Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 383.
22. Кьеркегор С. Понятие страха // Цит. по: Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1935. С. 77.

23. Эстетика.Словарь/ Под общ. ред. А.А.Беляева и др.М.,1989.С.363.
24. Хейзинга Й. Homo ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре //Самосознание европейской культуры 20 века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.М.,1991.С.79.
25. Чудесное //Эстетика: Словарь /Под общ. ред. А.А.Беляева и др.М.,1989.С.396-397.
26. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии.М.,1957.С.209.
27. Леви-Брюль Л.Сверхъестественное в первобытном мышлении.М.,1994.С.389,391.
28. Кьеркегор С. Понятие страха //Кьеркегор С. Страх и трепет.М.,1993.С.191.
29. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии //Этнографическое обозрение (далее: ЭО). 1914. N 3-4. С. 106.
30. Велюс Н. Мир литовских мифологических сказаний // Цветок папоротника: Литовские мифологические сказания/Сост. Н.Велюс. Вильнюс, 1989. С.9.
31. Саука Д. Литовский фольклор /Пер. с лит. А.Ковтун. Вильнюс, 1986. С.170.
32. Зиновьев В.П. Быличка как жанр...С.392.
33. Философский энциклопедический словарь /Гл. ред.: Л.Ф.Ильичев и др.М.,1983.С.656.
34. Мень А. Магизм и единобожие.С. 262.
35. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи... С.22-23.
36. Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов //ЭО. 1896. N 1. С.107-108.
37. Буслаев Ф.И.Бес//Буслаев Ф.И. Мои досуги.Ч.2.М.,1886.С.2.
38. Флоренский П.Особенное. Из воспоминаний П.Флоренского.М.,1990.С.23.
39. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. С.44.
40. Шестов Л. Миф и истина. К метафизике познания //Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С.146-147.
41. Флоренский П.Особенное.С.23.
42. Лосев А.Ф.Мойры//Мифы народов мира.Энциклопедия в 2-х т./Гл. ред.С.А.Токарев.М.,1992 (далее: МНМ).Т.2.С.169.
43. Шевырев С. [Миргород]//Московский наблюдатель.1835.Кн.1.С.410.
44. Цит. по:Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия.М.,1992.С.192.
45. Хайдеггер М.Время и бытие. Статьи и выступления.М.,1993.С.20-21.
46. Иваницкий Н.Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность//Живая старина (далее: ЖС). 1898. Вып.1.С.71.
47. Мифологические рассказы... /Сост.В.П.Зиновьев. N32.

48. Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж. С.5-33.
49. Уланд Л. О романтическом // Литературные манифесты западно-европейских романтиков/Собр. текстов, вступ. ст. и общая редакция проф. А.С. Дмитриева. М., 1980. С.160.
50. Гофман Э.Т.А. Серапионовы братья. Сочинения в 2-х томах. Т.2. Минск, 1994. С.144.
51. Гоголь Н.В. Собрание художественных произведений в пяти томах. Т.2. М., 1959. С.247.
52. Едемский М. Из кокшёнских преданий // ЖС. 1908. Вып.2. С.215.
53. Смирнов М.И. Этнографические материалы по Переславль-Залескому уезду Владимирской губернии. М., 1922. С.73.
54. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи ... С.107.
55. Там же. С.107.
56. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. N3. С.56.
57. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч.1. Спб., 1891. С.81.
58. Ончуков Н.Е. Северные сказки. Спб., 1908. N 248.
59. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С.82.
60. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С.17; его же. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С.24.
61. Мелетинский Е.М. и др. Статус слова... С.58.
62. Топоров В.Н. Предисловие // Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С.19.
63. Топоров В.Н. О ритуале. С.35.
64. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С.7.
65. Левин Ю.И., Сегал Д.М. Русская семантическая поэтика как потенциальная парадигма // Russian Literature. N 7/8. Paris, 1974. С.68.
66. Успенский Б.А. История и семиотика // Труды по знаковым системам. Вып.22. Тарту, 1988. С.77-82.
67. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С.124.
68. Там же. С.326.
69. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи. С.20.
70. Душечкина Е.В. Русский святочный рассказ: становление жанра. Спб., 1995. С.6-10.
71. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи... С.22.

* Страх перед «иным» испытывают и носители христианского сознания, вспомним, в какой ужас повергало святых явление Богоматери, чудеса от икон, созерцание ангелов и т.д. Страх Божий – одно из ключевых понятий христианства, «ибо Господь Всевышний страшен – великий Царь над всею землею» (Псалтирь.46). Инокня Варлаам-Хутынского монастыря рассказывала мне, что в «намоленную келью», где жила и умерла праведная старица, много лет после ее смерти никто не мог заходить, она охарактеризовала это чувство словами «страшно» и «жутко», страх же этот сродни страху Божию – страх перед величием Бога и тайн Его, перед теми, кто приобщился к этим тайнам. Путь же к Богу лежит в праведности, «умном делании», мистическом единении с Ним в молитве.

* В художественных произведениях, обращающихся к миру мифологического рассказа, воссоздается его образный строй. Так, в «Вии» Гоголя Хома Брут, как и реальный герой мифологических рассказов, принадлежит двум мирам. В нем сосуществуют дневной и ночной человек, бесстрашный казак и страшящийся философ. Ночной Хома оказывается идеалистом, он видит живую душу мира, понимает, что существует невидимый, идеальный мир, к которому стремится (страшится его величия, но все же стремится) душа философа. Хома Брут в ночном мире – мистик, язычник, поэт. Перед ним раскрывается инобытие, к нему приходит страшная тайна иного мира в облике ведьмы (символически – вечно старой и вечно юной). Существо, стоящее на грани двух миров, является ему, чтобы открыть страшный и манящий мир неясных звуков и красок, смутных, новых, пронзительных чувств. Совершенство и противоречивость иного бытия трогают дремавшие в душе философа струны, в прозаическом материалисте просыпается неведомое ему прежде эстетическое и религиозное: «... билось беспокойно сердце, и никак не мог он истолковать себе, что за странное, новое чувство им овладело». Это «пронзительное чувство» – мистическое, эстетическое, гносеологическое в том смысле, что герой, испытав его, впервые (иррационально, помимо разума, одним мистическим откровением) постигает сложность, страшную и трагическую противоречивость мира, угадывает, что в каждом мгновении счастья и веселья есть нечто роковое – ожидание горя, смерти, слепой судьбы. Это чувство мистического страха-тоски. Именно мистическому страху Гоголь придавал столь важное значение в познании. Испытанный философом страх, религиозный и эстетический «пиитический ужас» раскрывает глубину и красоту мира. Страх способствует проникновению в суть тайн бытия и инобытия. Цель Гоголя в том, чтобы «заставить читателя почувствовать тот мистический страх, который послужил психологической основой предания» (Анненский И. О формах фантастического у Гоголя // Анненский И. Книги отражений. М., 1979. С.213). Страх – начало мысли, философии, религии.

*** Смертельное и страшное (болезни, эпидемии, смерть) языческое сознание наделяло ликом живых, царственных, всевластных существ. Все стихийное, могучее, неподвластное человеческому разуму обожествлялось как сила высшего зла, хаоса. Мотив обожествления предмета страха известен русской литературе. Из языческого обожествления чумы вырос пушкинский гимн Чуме, пропетый Вальсингамом: «Итак, хвала тебе, Чу-

ма!» Пушкинская Чума созвучна гоголевскому Вию, «царица грозная» - по- велителю демонов. Хома Брут обожествляет предмет своих страхов, он бежит от него, но и в минуту бегства жаждет его «по странному любопыт- ству, по странному попереживающему себе чувству, не оставляющему че- ловека особенно во время страха», стремится к нему, словно чувствуя, что в страшном скрыты все гибельные и сладкие тайны мира. Эту ночную тягу души воспел Тютчев, пожалуй, как никто из поэтов знавший, что «Хаос, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положи- тельного и должного - вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания» (В.Соловьев.Ф.И.Тютчев//Соловьев Вл. Стихотворе- ния. Эстетика. Литературная критика.М.,1990.С.289): «О, страшных песен сих не пой / Про древний хаос, про родимый! / Как жадно мир души ноч- ной/ Внимает повести любимой! / Из смертной рвется он груди,/ Он с беспредельным жаждет слиться!... / О, бурь уснувших не буди - / Под ними хаос шевелится!...» Мифологический рассказ отражает эту загадочную тягу к страшному, гибельному. Он будит «уснувшие бури», воспеваает духов и демонов, говорит о запретном, поскольку «все, все, что гибелью грозит,/ Для сердца смертного таит/ Неизъясними наслажденья...».

****Почти все писатели, воссоздающие сюжетный, образный или психологический мир быличек, отмечают в своих героях, соприкоснув- шихся со сферой потустороннего, пробуждение мысли. Пушкинский мо- нах, покоренный роковой красавицей-русалкой, утрачивает свое внутрен- нее пространство, забывает о молитвах и начинает задумываться: ожидая встречи с «чудной девой», он полон «думы» («Русалка»). Лермонтовский царевич после общения с дочерью морского царя также погружается в задумчивость: он едет «задумчиво прочь» от места рокового свидания, и, хотя соприкосновение двух миров оказалось гибельно для мира иного (умирает морская царевна, а не земной царевич), даже погибшее мифоло- гическое существо имеет неограниченную и страшную власть над челове- ческой душой, как последнее заклинание или проклятье звучат слова: «Бу- дет он помнить про царскую дочь». Помнящий о царской дочери, морской нежити, уже не принадлежит земному пространству. Им овладевает мифо- логический мир. Мысль пробуждают не только встречи с демоническими существами, но и рассказы о них. «Задумчивой» становится гоголевская Ганна после рассказа Левко о русалке, начинает мыслить после рассказов о ведьмах Хома Брут: «чем более время близилось к вечеру, тем задумчивее становился философ». Другим чувством, пробуждаемым иным миром, как и в быличках, в поэтическом мире русской литературы является тоска. Так, чувства страха и тоски преследуют героев булгаковского романа «Мастер и Маргарита», соприкасающихся с непостижимым миром Воланда. «Тос- кует» столкнувшийся с сатаной Иванушка Бездомный, тоска овладевает Римским, когда в его обыденную жизнь вторгается страшное чудо, тоску испытывает и пес Тузбубен, чувствующий присутствие нечистой силы.

Глава 1

СТРАШНОЕ ВРЕМЯ.

ВСТРЕЧА СО СМЕРТЬЮ И СУДЬБОЙ.

п.1.КАЛЕНДАРНЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ.

Цезарь.

Ну, вот -и иды марта наступили.

Предсказатель.

Да, Цезарь, но еще не миновали.

Шекспир.Юлий Цезарь.Ш,1.

...наступает сочельник тревожного праздника...

Булгаков. Мастер и Маргарита. Черновики.

Время в мифологической модели мира неоднородно. Оно может быть безопасным и опасным для мира и человека, может быть роковым и гибельным. Человеку угрожают несчастливые дни, недобрые часы, в которых сосредоточено его «безвременье» и «недоля». Чистое и нечистое, доброе и злое время «заражает» своими свойствами пространство. Мир в «недобрый» час открывает свои темные свойства, угрожает смертью, сталкивает человека с его злой судьбой. Особенно опасны во времени важнейшие точки годовых праздников. Праздник по сути всегда эсхатологичен, страшен близостью к хаосу, первобытию и до-бытию. Праздник -открытая вечность, открытая бездна. В мифологической модели мира пространство и время не противопоставлены друг другу. Пространство втянуто в движение времени. В космогоническом акте сотворение мира было одновременно сотворением единого пространства-времени. Конец времени является концом пространства, смерть года означает смерть мира. Эсхатологические ожидания обостряются в ситуации «порога», рубежа: конец старого периода, отжившего времени и пространства может не сопровождаться началом нового, вселенной, макро- и микрокосму угрожает окончательная гибель, предотвратить опасность которой призван р и т у а л. Тесная связь пространства и времени особенно остро ощущается в сакральное время. «Применительно к сакральной ситуации пространство и

время неотделимы друг от друга»(1). В соответствии с изменением эмоциональной окрашенности времени (праздник - будни и т.п.) носитель мифологического сознания изменяет, иначе организует и свой микромир. Праздник воспроизводит время первотворения, когда из страшного Хаоса возник гармоничный Космос, и человек, упорядочивая микромир, чувствует и в себе, и в своей деятельности присутствие божественного начала. Время обладает конкретными пространственными характеристиками: цветом, запахом, звуком, оно сливается с конкретными предметами, отождествляется с ними. Изменение пространства рассматривается как знамение изменения времени. Глобальное изменение мира происходит с рождением Бога. Но мифологическое время циклично, глобальное обновление происходит ежегодно. Космос - живое существо, рождающееся в начале и умирающее в конце года, чтобы возродиться в следующем году. Вслед за концом идет обновление, повторение круга.

Исследователями славянской календарной обрядности замечено, что наиболее опасные временные отрезки в народном календаре - симметричные в годовом цикле периоды святок и купальских праздников, приходящиеся на дни зимнего и летнего солнцеворота(2). К ним приурочено большинство гаданий и магических ритуалов. Важную роль в святочной и купальской обрядности играют мотивы потустороннего мира, его вторжения в мир людей и общения с ним. В сакральное время граница между мирами открывается, «свое» пространство обретает способность функционировать как «чужое». Среди быличек, действие которых приурочено к определенным годовым праздникам, особое место занимают святочные и купальские рассказы. «За каждым календарным праздником закрепляется определенный комплекс сюжетов» (3).

СВЯТОЧНЫЕ БЫЛИЧКИ.

А им дано, гадая, умереть.

Мандельштам.

Они обнимают Бога, который их пожирает.

Камю.

... человеку как таковому «реальное» и «вещественное» знание будущего во что бы то ни стало не столько недоступно, сколько (в подавляющем большинстве случаев) не нужно, более того, оно губительно.

В.Н.Топоров.

Для носителей мифологического сознания святки -важнейший календарный праздник, связанный с представлениями о рубеже времен, об опасном эсхатологическом периоде и вторжении в земной мир сил хаоса. В святочный комплекс входят три праздника: Рождество, Новый год и Крещение.

«На стыке Нового и Старого года пространство и время теряют прежнюю структуру, разрываются», во время главных праздников годового цикла повторяется ситуация «в начале», праздник своей структурой воспроизводит ситуацию сотворения космоса из хаоса(4).

Ритуалы, совершаемые в святочный период, были призваны содействовать «возрождению» времени и пространства, мира и года, Божества, воплощающего космос. Как отмечает В.Н.Топоров, ритуал совершается в период, когда угрозы миру максимальны, чему соответствует предельное возрастание негативных эмоций -беспокойства, тревоги, страха, тоски. Ритуал устраняет энтропию (хаотическое состояние) и устанавливает порядок(5). Поскольку мир в праздничное время открывался для сил хаоса, святки назывались «страшными» вечерами. Этот мотив звучит в песнях, сопровождавших святочные гадания. В Вохомском районе Костромской области в 1987 году нами был записан цикл «подблюдных» песен, исполнявшихся в святки. Общим местом этих песен является зачин:

Как ныне у нас страшные вечера,
Илия!

Страшные вечера, крещенские,
Илия! (КО ВР 1987)

В «страшные» святочные вечера нечистая сила проникает в человеческий мир и вступает в контакт с людьми. Какие же мифологические персонажи связывались в народном сознании с опасным периодом святок?

Шуликуны.

У восточных славян существует ряд мифологических существ, действующих только в святки, это святочницы, святке, святоши, святехи. Специфические святочные персонажи, известные главным образом на русском севере, — шуликины (шулейкины, шулигины, шуликуны). Шуликун — фантастическое существо, остроголовое, смешанного зооантропоморфного облика. Это — демоны, приходящие на землю в святки. Изучая этимологию названия «шуликун», Н.И.Толстой пришел к выводу о славянском происхождении этого слова: оно восходит к праславянскому *suļь «левый», «плохой», «нечистый». Славянская демонология знает множество названий бесов, построенных по подобной модели. Суффикс -ун, означающий действующее лицо, также широко известен славянской демонологии (ведун, колдун, вещун, лизун, в конечном счете — даже Перун). Остроголовость и остроконечный колпак — также общеславянское явление, эти признаки отличают бесов в древнерусских иконописных изображениях. Одновременно слово «шуликин» связано с названием птицы-хищника: «ястреб» и «коршун» могут иметь названия: русск. шулик, шульпек, укр. шуляк, шулях, часто мн. шуляки(6). По нашим данным, шуликины-ряженные изображаются с клювом. Т.о., это демоны-птицы. В восточнославянской традиции хищная птица (коршун, ворон) символизирует смерть. На Пинеге рядились в шуликиных, одевая вывернутую шубу и конусовидный головной убор. «Шуликины все звали. Натянут шубу кверху шерстью и руки вверх поднимет, и с клювом, и кланяется. Вот шуликин» (АО ПР 1991.167). «Игрища бывали после Нового года, в Святки... Приходят, рядились, кто в кого сможет. Кто в собаку, кто в гуся... Или в шулейкиных наряжались. Его обрисовывали таким. Голова длинная, острая, руки такие. В особенности старики. Малицы из оленьей шкуры сшиты, они кверху шерстью. Вот возьмут, оденут малицу, кверху оденут вершу. Верша — это рыбу ловят, небольшая, конусная. Рукавицы навесят. Это чудо такое ночью бежит. Все боятся, говорят: «О, шулейкин, шулейкин бежит» (АО ПР 1991 .3.176). Шуликины ездят по деревням на печи или на санях, заглядывают в окна, причем человек, увидевший в окошко шуликина, умирает. «Скажут, вечером не гляди в окно, шуликуны утянут». «Они по улице едут и в окошки смотрят» (7).

Окна связаны с иным пространством и идеей смерти. Существует два вида связи дома с внешним миром: регламентированный и нерегламентированный, символическое значение окон как нерегламентированного входа позволяет существам иного мира, силам хаоса и смерти завоевывать пространство дома, проникая через окно. В святочной быличке леший целует взглянувшую в окно девушку, отчего та теряет рассудок(8).* Перемены во времени влекут за собой и перемены в пространстве. Символическая роль окна в святочных быличках обусловлена актуализацией «опасных» свойств пространства в «опасное» время.

Бесы-оборотни, танцующие демоны.

Значительная группа святочных быличек посвящена «игрищам», «сижонкам». Зачинателями веселья в рассказах этого типа являются бесы-оборотни. Это соотносится с христианским осмыслением языческих празднеств как «бесовских», но имеет и глубинную мифологическую семантику. Языческие божества в главный праздник годового цикла требуют жертвы. Обряд, в котором принимают участие представители мира живых и мира мертвых, соотносим с языческим жертвоприношением: в результате участия в бесовских «игрищах» герои гибнут. Существует множество быличек о бесах, пришедших на девичьи вечеринки, о провалившихся домах, озерах и болотах, образовавшихся на месте «бесовских» плясок, о гибели неосторожных девушек, принявших участие в «игрищах» нечистой силы(сюжеты B1 25, B1 35 (г) (9)): «...Вечерку делали черти. На крещение было это. Сделали вечерку, и черти омрачили девок. Девки с имя пляшут... Когда петухи запели, то оказалось: где была вечерка, там стало озеро» (10).

Образы танцующих духов известны фольклору многих европейских народов. По норвежским поверьям, танцующие демоны увлекают с собой девушек и те умирают (мотив «The Demon Dancer» по указателю R.F.Christiansen)(11). В указателе L.Neuland отмечен сюжет: танцующая лайма заманивает смертного(N 112.0.4.2)(12). Танцующие духи разрушают мир, вызывают бури и ураганы, губят людей.

Будучи вовлечены в карнавал, праздничную оргию сил хаоса, героини подобных мифологических рассказов оказываются в их власти и расплачиваются жизнью, после чего мифологические существа исчезают.

Умершие.

Святки - это период временного контакта с душами умерших. Святочный период овеян поверьями, связанными с умершими предками. Рождественская обрядность сходна с поминальной, рождественский ужин представлял собой поминки и в древности был посвящен культу предков. «Определяющая особенность рождественского ужина - широко распространенные представления о посещении душ умерших предков в этот вечер»(13). В святки ожидали прихода гостей с «того света». Души умерших предков вначале приглашались в дом, а затем «выпроваживались», ритуально изгонялись (прогоняли в конце святочного периода «родителей», «дедов», «чертей», «Старый год», «Поганые дни» и т.д.(14)). Таким образом изгонялись одновременно и нечистые духи, и предки, и силы хаоса в целом, и «дурное» время, оскверняющее «свое» пространство,-время эсхатологической опасности.**

Гадания и их осмысление в мифологических рассказах.

Важная особенность святочного периода: гадания. Гаданиями отмечаются пограничные сроки . В них моделируется инопространство, находясь в котором гадающий (а чаще - гадающая) в символических образах видит свою судьбу. Как отмечает С.М.Толстая, «в народном представлении судьба — это только два момента человеческой жизни, а именно брак и смерть, причем нередко содержание судьбы ограничивается именно этим последним, т.е. обстоятельствами и сроком смерти как важнейшего события жизни»(15). Гадание о судьбе чаще всего есть гадание о браке или смерти, поэтому и в основе быличек, посвященных гаданиям, лежат символы брака и смерти. При этом часто гадание о браке в быличках отождествляется с гаданием о смерти. Брак есть метафора смерти. «В нашей деревне к девушке сватались двое, она не знала, за кого ей идти. Пошла к старухе, говорили, она хорошо гадает. Та ей говорит: «Жди третьего. За третьего замуж пойдешь». Девушка думает, за какого третьего? А летом в покос спрыгнула со стога, на вилы напоролась и умерла» (МО НР 1992.1.2). Ужасное выражено через столкновение противоположных явлений, вызывающих противоположные ряды чувств: гадание о браке,

выбор между двумя женихами, ожидание третьего жениха завершается в конечной точке — встрече со смертью. Но, поскольку эта смерть и была предсказана во время гадания в скрытой форме, она является потусторонним механизмом движения сюжета: героиня не ведает о том, что с момента гадания движется к смерти, ее вопрос о судьбе относится к миру земному, ответ же приходит из сферы загробного. Смерть — третий жених — является и завязкой, и развязкой, и фоном былички. В ней, как в маленькой трагедии, мы имеем дело с нарастанием противоположных чувств (ожидание героиней свадьбы и предчувствие слушателями смерти, т.к. в традиционной культуре брак-метафора смерти), встреча и уничтожение которых создает ее художественный эффект. Тесная связь концептов судьбы и смерти характерна для различных культур. Гадание в «страшный» вечер в специально выбранном или смоделированном (с помощью двух зеркал, например) пространстве есть встреча с судьбой. Именно в этой пространственно-временной точке вершится над человеком суд судьбы. Дальнейшее является уже следствием прорыва в мир провиденциального. Именно после гадания судьба делается неотвратимой. В самом акте гадания герой вступает в определенные отношения с собственной судьбой, отчетливо сознавая (это сознание подготовлено всей атмосферой святочных рассказов), что реальная и «вещественная» встреча с будущим обычно не приносит ничего, кроме гибели. Былички о гаданиях выражают мысль о том, что знание будущего доступно, но губительно.

С началом Нового года связывается комплекс гаданий, воплощающих представление о «первом» как сакральном, семантически выделенном, имеющем отношение как к прошлому (космологическому первому), так и к будущему. Как отмечал А.К.Байбурин, для описания первых на новом отрезке времени явлений и предметов существенными являются следующие моменты: выделенность и самоценность первого, его двунаправленность (в прошлое и в будущее: все последующие явления данного ряда должны быть такими, каким является первое), принадлежность к сакральному, несовместимость с бытом — первое может существовать лишь в ритуальном контексте, жертвенный характер первого(16). В святочный период гадают по имени первого встречного, по первому звуку, услышанному под окнами или на перекрестке, по первому дню судят о всем

наступившем годе (магия первого дня). Для святочного периода характерны гадания, основанные на семиотизации «звукового пейзажа». Гадание совершалось в ритуальной тишине, первый звук раскрывал человеку тайны его судьбы. «Во время ворожбы требуется полная тишина и лучше всего — одиночество» (А.а.1929) Молчание необходимо потому, что духи ловят человеческий голос (в голосе воплощена душа), это дает им власть над человеком. Нарушивший молчание может погибнуть, этот мотив отражен в быличках: «В Святках женихов гадают... Она трубу открыла, самовар согрела, начала жениха чай пить призывать. Топ, топ — идет, сапоги топает. Стала разговаривать, а разговаривать нельзя. Хватились ее, а она без сознания» (17). Ритуальность молчания подчеркивается тем, что гадающий набирает в рот воду, которую затем использует в гадании о судьбе. «В полночь идут на прорубь. Черпают наперстком воду и набирают ее в рот. Потом идут обратно, но так, чтобы никого не встретить. Придя домой, складывают в изголовье из щепок колодец и выливают в него изо рта воду. Затем ложатся спать. Во сне должен присниться суженый, будто он идет к колодцу поить лошадь, или суженая — будто идет по воду. Говорят, что на пути от проруби гадалщику может что-нибудь «помаячить», поэтому для предохранения берут подвечный огарок, которым очерчивают вокруг себя круг, иначе «задавит»!» (А.а.1929). Из числа наиболее архаичных способов — гадания с жерновами, с навозом. «Иглу в жернова опустили. Ну и крутить, что игла выговорит» (АО ПР 1991.3.169) «Наберем лошадиного калу, в колодец кидали. Буль-буль. Имя слушали, как мужа будут звать» (КО НР 1989.31). Знаковые свойства навоза проявляются в обрядах, связанных с переходом в новый дом, где в навозе воплощается доля. Позже возникают словесные гадания, слово связывает человека с миром духов.

... Гадали по звукам будущей судьбы, услышанным во время совершения магического обряда, этими звуками демоническое начало вторгается в человеческую жизнь, они связывают два мира -потусторонний (где сосуществует настоящее, прошлое и будущее) и здешний. Во время гаданий слышатся звуки совершаемых в будущем году ритуалов: свадебное пение, похоронный вой, звон бубенцов свадебного поезда, стук досок нового гроба и т.п. По поверьям, если во время гадания услышится пение — «туда замуж выйдешь» (КО БР 1988.232).

Устойчивый символ свадьбы - лошадь: «лошадь услышала, отбрыкивается - сваты приедут» (КО БР 1988.246). Звуки рубанка предвещают смерть (КО БР 1988.246), вообще в гаданиях молоток и гвоздь означают дурную судьбу, «худое», смерть. «Если услышишь удары топора, стук досок, вой - значит, скоро умрешь» (А.а.1929). В подблюдных песнях отрицательную символику имеет бревно:

Везут бревно на семи лошадях,
Заехали в ухаб,
Да не выехать никак (КО БР 1987.62).

Бревно - символ гроба, песня предвещает смерть. Собачий лай в гаданиях означал «собачью семью» (КО БР 1988.236) или указывал сторону, в которую суждено выйти замуж девушке (КО БР 1988.237).

Былички, посвященные гаданиям, организованы вокруг символов смерти. Во время гадания девушка слышит знаки своей трагической судьбы или судьбы членов своего рода, которая в течение года сбывается. Звуки святочной ночи приходят из потустороннего мира, потому они страшны.

«Гадали, на Новый год гадали. Вот мы пошли с подружкой-то на перекресток снег-от трясти... Слушали-то, а где-то далеко-далеко будто кто крыльцо скоблит. Звук-то такой, как крыльцо скоблят. А мы-то испугались и ну домой! А того году у нас умер тягя, дак вот как гроб-то делали, дык доски так вот и скоблили, и звук такой-то и был... Ну вот я-то батька протрясла, вот никак и не забуду» (18).

Ритуал гадания, совершающийся на временном пороге в период перехода мира от старого года к новому, дает некий рисунок гороскопа: в тишине сочельника звучит будущее. Будущее же страшно вне зависимости от того, трагично оно или счастливо, оно страшно как все новое и неизвестное. Прошлое является в настоящем, будущее обретает в нем свое начало.

Ритуальный час — кризисный, грозящий гибелью. Мифоперсонажное пространство быличек о гаданиях опасно для представителя сферы «жизнь». Но, отчетливо осознавая эту опасность, гадающие все же совершали ритуал проникновения в скрытое будущее. К.Хюбнер объясняет это тем, что, вопрошая о будущем, древний человек стремился узнать волю богов:

«речь идет не столько о том, чтобы выяснить, что несет с собой будущее конкретно и лично вопрошающему ... человеку, сколько о том, чтобы принять к действию божественное повеление», «бог не открывает и не скрывает будущего, но он объявляет свою волю» (19). Сакрально только то, что обусловлено высшим предопределением, этим стремлением строить жизнь по законам сакрального мира объясняется участие в ритуале гадания.

Обращаясь к силам потустороннего мира, гадающая вступает с ними в контакт, что заканчивается трагически. Бесы, мертвецы, духи-хозяева, призываемые во время гаданий, губят героиню былички.

Святочные сны.

В святочных поверьях особое место занимают сновидения, которым придается символическое значение. Святочные сны используются как способ гадания о судьбе. Знаменательно, что святочные «завораживания» — гадания, в которых участница «зачерчивается» с магическими приговорами на перекрестке дорог — воспринимались как сны наяву: «Берут ухват и обходят вокруг девушки, приговаривают, созывают чертей. Что уж ей приснится. Заворожат девку-то, и вроде лошадь бежит, звонит, колокольчиком брякает-то. Это сваты едут-то» (КО БР 1988.228). Представление о завораживании как сне наяву связано с тем, что сон в народных представлениях противопоставляется не-сну, яви как пребывание в сакральном времени и ином пространстве. По словам Б.А.Успенского, сон — «элементарный опыт, связывающий нас с иной действительностью» (20). На основании этого опыта строятся представления об ином мире. Уже в детских колыбельных песнях сон отождествляется со смертью: Н.И.Толстой говорит о сне в народных представлениях как о своего рода «обмирании» — сон понимался как посещение «того» света, открытие границы между «этим» и «тем» миром, между прошлым и будущим (21). В этом смысле всякое гадание является своего рода сном, т.е. уходом в другой мир и временной смертью. Особенности святочных снов: их герой — суженый или его родные, они оказываются включены в мифологический контекст и выполняют определенную роль, обусловленную ритуалом гадания: если девушка спит в мокром

носке или обуви — разувают ее, если под кроватью стоит сосуд с водой, накрытый жердочками, — переводят по мосту, если у постели поставлен сковородник — угощают блинами и т.д. Гадали с помощью овса, которым посыпала мать спящую дочку. Жених, явившийся в сновидении, должен был жать овес (КО БР 1988.247). Часто использовался овес, бережно хранимый с «дожинок» — последнего обряда сбора урожая, он имел особую магическую силу, т.к. был связан с мифологическим изображением божества плодородия, представлял собой волосы с его «бороды»: «Делали ведь бороду раньше. Как дождешь все. Овсеца горсточку оставишь, завяжешь, куколку сделаешь. С этой бородки овсеца-то сдерешь. И бережешь его на Новый год. Вот на Новый год обсыпались овсом. И тоже - что приснится» (КО БР 1988.250). Сковородник ставили в изголовье, ожидая увидеть во сне мать жениха, подающую блины (КО БР 1988.229). Обряд гадания заставляет мифологическое существо, заменяющее суженого и являющееся в его облике, совершать ритуальные действия. В их числе ведущую роль играют действия, связанные с водной преградой. «Ложуся спать, намочила носки, говорю: «Если живой, придет, снимет, а если неживой - сама буду снимать». Вижу сон - вот такая река бурлит, вот вся промокла насквозь. И снимаю свои чулки сама. И действительно - не пришел» (КО БР 1987.48). Река - дорога в иной мир. Свадьба связана в народных представлениях с временной смертью, переход через реку - посещение инопространства. Суженый должен выступить в роли чудесного помощника, проводника в мир мертвых (в свадебных песнях -перевозчика через реку).*** «Девушка шла к колодцу в валенках, мочила пятки в колоде, пойло для скота около колодца, вроде корыта, потом идет домой и в этих же валенках ложится спать. Тот, кто во сне приснится и снимет валенки, — суженый» (АО ПР 1991.3.92). Переход через реку в одиночестве символизирует одинокую жизнь. Высокую степень знаковости имеет также мотив разувания. Обувь играла важную роль в свадебном обряде, утром свадебного дня невеста получала от жениха дары, в числе которых были чулки и обувь. Жених святочного сна снимает с невесты мокрые чулки и обувь, что знаменует завершение перехода героини в иной мир, преодоление ею границы между мирами - кипящей реки. Гадающую в ее пути в потусторонний мир сопровождал предок. В этом

мире девушка должна была увидеть дом, в котором ей предстояло жить после замужества. Таким образом, пространство сновидения своеобразно накладывалось на реальное пространство. Былички о подобных гаданиях строились по схеме: гадание - вещей сон (в котором отмечаются детали сакрального мира) - сбывшийся сон (совпадение элементов сна и яви). Сон — «семиотическое окно» (22), на языке символов сон раскрывает тайны мира. Былички, завершающиеся «узнаванием» пространственных элементов (дома жениха), выражают мысль о том, что героиня посещала сакральное пространство. «Привяжут к руке живого таракана и спать ложатся: «Таракан-таракан, поводи по городам, уведи меня туда, где растет моя судьба» (КО БР 1988.252). «В рукав таракана завязывали, куда приведет таракан. Вот меня привел. Кто на свадьбе был, все мои родные на свадьбе были. А жениха не видала. А как вышла замуж за его, стала причесываться, волосья-то свернула. Как отворила двери, да достала в дерюгу волосья-то скрутить. Дверь-то открыла, а эту дыру я во сне видела» (КО БР 1988.230). Известны указания на то, что таракан воспринимался как дедушка-домовой.

Будущее, увиденное во сне, обретает сверхсмысл, через сон совершается прорыв в сферу высшего бытия, «символического и провиденциального», жизнь обретает сакральное значение.

Святочный сон - факт не профанной, а сакральной действительности, в известном смысле — мифическое событие, символическое значение которого требует своего истолкования. Мифопоэтическое поле святочного сна обязывает его персонажей действовать архетипически. Под действием сакрального пространства-времени лица, предметы и явления открывают (в символической форме) свой сокровенный смысл, раскрывают замысел о себе.

Вербальная часть гаданий.

Гадания могут строиться как уход гадающего в иной мир или как ожидание (призыв) гостя-суженого. Для вызывания суженого использовались устойчивые формулы. «Суженый-ряженный, приходи, свою невесту гляди» (КО БР 1988.253). "Суже-

ный-ряженный, приходи венчаться». «Суженый-ряженный, приходи коня поить, у меня ключа просить» (КО БР 1988.248). «Суженый-ряженный, приходи ко мне ведра попросить, коня попоить» (КО ГР 1986.216). Обращались к суженому с просьбой разуть во сне: "Гадали на Крещение, на Сочельник. Валенки на ногу надевали. Ложились спать и говорили: «Суженый-ряженный, приходи валенок с ноги снимать». Жених во сне должен присниться" (КО БР 1988.242). Призывали не только самого суженого, но и духов, которые должны были его «привести»: хозяева иного мира в вербальных формулах такого типа выступают в роли проводников, близких сказочным чудесным помощникам, указывающим герою, странствующему по тридцатому царству, путь к невесте. «Ходили на роستانь. Всех чертей собирали. Встанешь, очертишь вокруг себя сковородник, чертей собирали. Вставали в круг и говорили: «Черт-леший, приходи, милого приведи» (КО БР 1988.231).

Лабильными величинами в святочных призывах оказываются имена, стабильной - лексема «приходи». Это призыв, обращенный к иному бытию, открывающий «свое» пространство для «чужого». В обыденном времени-пространстве слово не имеет магической силы, в сакральной точке оно обретает эту силу, устанавливает связь между земным и потусторонним, потому становится страшным, обретает эстетические качества. Вербальная формула формирует иное пространство, в котором ожидается приход «гостя» - «гость» в народной традиции — представитель «иного» мира. Приглашение на рождественский ужин суженого подобно приглашению умершего (по славянским представлениям, как мы видели, умершие в «страшные вечера» посещают дома потомков и ужинают с ними****). Живой, приглашающий предка на ритуальный ужин, подвергал себя безусловной опасности. Столь же опасным было и обращение-призыв-приглашение суженого.*****

Формулы, характеризующие инопространство.

При заволакивании — зачерчивании использовались приговоры: «это место было свято, а теперь проклято», расчерчивали «по солнцу»: «Это место было проклято, теперь свято», верили, что девушка, «соскочившая» в черту, «тут же и сдохнет» (КО БР 1988.235). Зачерчивание осмысливалось как замыкание пространства, граница была непреодолима без магического действия. Представление о двух началах, «своем» и «чужом»,

воплощенных в гадающей девушке, отражено в приговоре: «Ваша свята, наша клята, наша проклята» (КО ГР 1986.215), сопровождавшем «очерчивание». «Наша», земная, живая девушка передавалась во власть «проклятой» силы, «наша» уходила в потусторонний мир. «Ваша», т.е. существо, связанное с «чужими» силами иного бытия, оставалась вместо нее в «святом», «своем» мире. Живое и мертвое менялось временно местами, потому и необходимо было обрядовое «расчерчивание»: оно восстанавливало исходную оппозицию, возвращало живую к живым, чужую к чужим.

Вербальная часть гаданий является постоянным элементом святочных быличек: слово, произносимое героиней былички, имеет магическую силу - оно содействует появлению черта или мертвеца в облике суженого. «Девушка придумала кудесить против Крещенья... села на уголок, стала и говорить: «Богосуженой мой, поди ужинать со мной». Села и глаза закрыла. Сени застучали, сапоги стучают, слышит -идет...» (23). «...До заутрени надо ворожить на святках. Одна так и сделала. Родители ушли к заутрене, она села за стол и сказала:

- Суженый-ряженный мой, садись со мной. Приходит, значит, человек к ей» (24).

Святочные былички, исполнявшиеся в преддверии гаданий, создавали атмосферу ожидания прихода нечистой силы.

Элементы жилища, подвергающиеся семиотизации во время гаданий и предметы, используемые при гаданиях.

В ритуале повышаются знаковые свойства пространства. Мифологический рассказ отражает те перемены, которые происходят в замкнутом домашнем мире в период святочных гаданий. Враждебный внешний мир завоевывает внутреннее пространство дома, некоторые элементы жилища актуализируют свою связь со сферой загробного. Особую роль играют печь, печной столб, шесток, зеркало — предметы, связанные с представлениями о смерти и душах умерших. «На печной столб поставишь хомут да смотришь в божий угол. А Елена домовище, гроб высмотрела, так и померла». «Надо двери,ворота отворить и себя проклянуть. У печи, на шесток-то хомут, в хомут зеркало» (АО ПР 1991.3.169). «Все это проделывается в темноте, у шестка» (КО БР 1988.253). Былички сообщают о трагических

исходах подобных гаданий: девушка, одевшая на шею хомут и севшая на печной столб перед зеркалом с просьбой, чтобы домовый показал ей суженого, видит дворового — «страшной, махнатой» — утром сидит на столбе мертвая (25).

Страшными считались гадания на печи, существуют былички о том, что гадающей видятся домовые с гробом в руках, после чего она умирает (26). В мифологических рассказах действуют существа, губящие гадающих: девушку, положившую на ночь ногу в хомут, давит «немытик», она умирает во сне (27), т.о., быличка готовит гадающую к тому, что после святочного сна можно не проснуться. Гадание совершается в пространстве, понимаемом как нечистое или пограничное. Именно здесь легче всего вступить в контакт с нечистой силой. В быличках мифологические персонажи выходят к гадающим девушкам из печи: «Пошла, говорит, одна девка ворожить на святках...А ее парень знал, что она собирается ворожить, и в эту избу пришел ране ее, залез на печку, лежит. И вот девка пришла, сидит. Вдруг западня поднимается, из нее появляется черт (а она не видит)» (28). По быличкам, печь в заброшенной избе в святки превращается в мифологическое существо, издающее «могильные звуки», раскаляющееся, движущееся за гадающими (29). Гадающий отдает себя во власть «чужого» мира. «Надо во хлев идти, иконы спихнуть» (АО ПР 1991.3.169). **З е р к а л о** — граница семиотической организации и граница между «своим» и «чужим» мирами. Как писал о семиотике зеркальности Ю.М.Лотман, простейшие зеркальные эффекты (мена правого-левого, внешнего-внутреннего) оказываются «знаками других организаций, что с точки зрения данной организации предстает как неправильность или дезорганизация. Поэтому зеркало в истории культуры оказывается «семиотической машиной описания чужой структуры» и так пригодно для мифологических построений (30). Гадания с зеркалами связаны с представлением о зеркале как окне в иной мир. «В зеркало глядели. Как-то ставили на шесток, не в жилой избе, на печку вон. Два зеркала. И коридор получался» (КО БР 1988.250). «В баню ходили. Там зеркала ставили. В зеркалах женихи выходили» (КО БР 1988.234). Глядели в зеркало на месяц: «Сколько покажется, такая семья будет. И не один покажется» (КО НР 1989.60). «Ноги в хомут лошадиный и туда вот на коленки сядут. Зеркало большое сюды. Зеркало другое на плечо. Теперь на ногах-то

зеркало - в это зеркало все видать. «Суженый-ряженный, покажись мне». Три раза так говорили. Он будет казаться тебе в это зеркало. Если парень знакомый, недалеко тут, она его знает, он ей боком кажется. Харю не кажет, лицо так полностью не кажет. А незнакомый, другой приходит, он въявь, все лицо она видит, узнает... Вот тут в подвале гадали» (КО БР 1988.225). В зеркало смотрятся в «чужое» время в «чужом» пространстве, только в этом случае оно из предмета домашнего обихода превращается в волшебное средство описания будущего. Как пишет С.М.Толстая, зеркало как реалия народного быта принадлежит к относительно позднему слою культуры, однако семантика его глубоко архаична. т.к. главное свойство зеркала-отражение получило осмысление уже в самых древних формах верований (гадания по воде, растопленному воску, маслу *****) (31). С ситуацией гадания связаны мотивы оборотничества, inferнальной подмены - в образе жениха к гадающей являются бесовские силы. Гадание с зеркалами считалось особенно страшным, т.к. оно открывало будущее не только звуками, но воочию - давало зрительный образ судьбы. Образ судьбы-смерти ужасен, это образ мистического, основная черта которого - невыразимость, поэтому в быличке может не описываться, что именно является в зеркале гадающей: указывается лишь результат страшного влияния видения. Не выдержав соприкосновения с inferнальным миром, гадающая могла потерять рассудок или умереть. В одной из быличек рассказывается о том, как гадающая, увидев что-то в зеркале, закричала: «Ум летит, ум летит!» и сошла с ума (МО НР 1992.1.1). Дж.Дж.Фрезер описывает множество существующих в различных культурах представлений о пребывании человеческой души в воде, зеркале или портрете (32). В зеркале отражалась судьба человека, во многих быличках раскрывается символический смысл зеркального отражения как отражения смерти.***** Эти символы смерти - потусторонний корень жанра, звено, связующее два мира. В земном господствует замогильное, потусторонний мир влияет на «живой», в «своем» ощущается присутствие иного, символы смерти - та среда, через которую демоническое влияет на человеческую жизнь. «Когда гадаешь, зеркало нать навести на свечу. Антошка Андреев посмотрел в зеркало. «Ой, - говорит, - какой синий мужик!» - и бросил зеркало. Домой пришел, заболел... Поболел и помер» (33).

Наряду с зеркалами использовались свечи, свечные огарки, особенно важную роль в гаданиях имели подвечечные огарки (как и многие другие предметы, связанные со свадьбой: венчальные кольца, скатерть, которой покрывался стол на свадебном пиру). «Обручальное кольцо кладут в стакан с водой. Требуется, чтобы у стакана было ровное дно. Над стаканом наклонно держат зеркало и смотрят в него. По бокам стакана должно гореть два подвечечных огарка. В зеркале, в отражении кольца, должен появиться суженый» (А.а.1929). Подвечечный огарок играет роль оберега от нечистой силы, не позволяет «чужой» силе овладеть девушкой. «Так ворожат с двумя зеркалами. Одно зеркало ставят на столе, а другое держат напротив первого и пристально смотрят в образовавшийся коридор отражений. Перед гаданием очерчивают себя подвечечным огарком, а то может задавить (кто именно - неизвестно!)» (А.а.1929).***** Свечи как предметы христианского культа охраняют от бесовской силы, но помимо этого они обладают, по народным поверьям, способностью рассказывать будущее (гадания по воску), воск использовался в любовной магии.

В гаданиях использовались предметы, связанные с культом предков и домашнего очага: квашенка, сковородник, ухват. «Квашенку ловили»: «Завяжут тебе глаза, а ты ловишь. Как словишь - так замуж выходишь» (КО БР 1988.243). Сковородником и ухватом «зачерчивались»: «Возьмут сковородничек или ухват и пойдут на кресты-то завораживаться. Вот девка стоит тутотки, заворожат ее. Говорят: всех собирают чертей, всех, всех, всех. Берут ухват и обходят вокруг девушки, приговаривают, созывают чертей» (КО БР 1988.228). Предметы, связанные с культом домашнего очага, охраняют гадающих (внутри круга, очерченного ухватом или сковородником, «чужая» сила не властна над девушками). Блины, пироги, хлеб как символ брака встречается в гаданиях и подблюдных песнях: «Хлеб пожужь, под скатерть положишь, а дальше слушаешь первое мужское имя, женихово» (КО БР 1987.72).

При гаданиях использовалась и кутья - поминальная рождественская еда. «Кутьей кидались. Если парень отворит, кутьей-то кинут ему. А если кто другой, то, говорят, нейти за него» (КО БР 1988.248).

Хлеб в быличках -оберег от нечистой силы, способной погубить девушек. Рассказ о терпении хлеба, его посеве, всходе, росте и т.д. спасает гадающих от чертей (34). На святки гадали, одевая один чулок или мокрый валенок. Существуют былички, по которым гадающую уносит в иной мир суженый-ряженный. «Девушка на ногу перед тем как ложиться спать, чулок наденет и приговаривает: «Суженый-ряженный, приходи чулок сымать». Однажды пришел суженый-ряженный и с чулком ее утащил и в баню подбросил. Ее нашли. Но живая была. А волос на ней не было» (КО БР 1988.257).

При гадании о суженом используется пояс, что обусловлено его семиотикой. Пояс воплощает суть идеи «одетости», отделяет людей от нелюдей и служит границей двух сущностей в самом человеке, в гаданиях он используется в качестве канала связи между своим и чужим ,как указывает А.К.Байбурин, пояс в ситуации получения информации из области «чужого» воспринимается в качестве «сообщения», своего рода текста, с которого считывается информация(35). Наряду с этим, функционируя в качестве эквивалента веревки и будучи вовлечен в ритуалы, связанные с измерениями, пояс оказывается эквивалентен и космической цепи, соединяющей небо и землю, основные космические зоны(36). Т.о., пояс отождествляется в гаданиях со свадебным поездом - устанавливая связь между различными ритуально-мифологическими зонами, он «отвозит» гадающую в мир ее судьбы. «Поясом мерили подольную лавку до крестов. И потом этот пояс кладут в головах, и вот он приснится»(КО БР 1988.250). Пояс понимался как дорога, связующая миры. К поясу обращались с просьбой увезти в то пространство, где гадающая может встретиться с суженым, или, напротив, привезти суженого. «На Новый год ложимся спать. Пояс застилаешь, под себя кладешь и ложишься спать. И говоришь: «Пояс, пояс, покажи мне поезд». И показывает тебе жениха и лошадь. Раньше на санях ездили» (КО НР 1989.82). Девушка приговаривала: «Пояс, пояс, посади меня на поезд; увези меня туда, где моя судьба». После этого во сне ей должен был привидеться дом жениха. Существуют былички, описывающие подобные исполнившиеся пророчества. «И вы знаете, мне приснился, я даже не знала, где живет мой супруг, где ихняя. И вот приснилась хата. Так огород у хаты такой, не огород, а заборчик, плетеный такой, плетешком, и открыты воротаиш-

ки... А когда вышла замуж, и поехала туда. Это приснилась ево на сестра мне и все ихнее: ихняя хата и печка» (КО ГР 1986.214).

Если в гаданиях оказываются задействованы некоторые предметы домашнего обихода и элементы жилища, то в быличке раскрывается их губительная сила: зеркало изображается как открытая для жениха-черта дверь, поставленный на печь хомут — как рама, из которой может выйти нечистый дух, печь — как место, где бродят домовые с гробом в руках, даже «божий угол» оказывается в святочных быличках страшен: в нем маячит гроб. Элементы пространства в святочных быличках о гаданиях начинают нести эстетический смысл, связанный с эстетикой страшного.

Организующая идея святочного цикла быличек о гаданиях — идея судьбы. Для него характерен символизм и ориентация на будущее.

Былички о гаданиях представлены двумя типами. Действие быличек первого типа ограничивается описанием гадания и завершится трагически (страшное гадание). В быличках второго типа связывается настоящее и будущее (сбывшееся гадание). Идеинный смысл быличек первого типа заключается в раскрытии губительной силы инобытия, второго типа — в раскрытии свойств инобытия как мира, в котором сосуществует настоящее и будущее. Но, поскольку встреча человека с судьбой происходит именно в момент гадания, в определенном пространственно-временном центре, принципиального различия между быличками о погибших во время гадания и о тех, кого смерть настигла в течение года, все же нет: в сакральном центре был совершен губительный прорыв к иному бытию, гибель — не только итог, но и сам стержень этого прорыва, гибель — встреча с судьбой. Пространство и время между моментом прорыва и моментом гибели сжимается до точки: оно не заполнено событиями и предметами, его как бы не существует. За описанием гадания немедленно следует констатация факта смерти: гибель начинается в момент гадания. Былички о гаданиях — произведения трагические, они отражают диалектику свободы и необходимости. Подобно героям античных трагедий, своими действиями осуществляющим свою трагическую судьбу, герой мифологических рассказов о гаданиях, зная, что гадание принесет ему

гибель, совершает этот опасный обряд, бросает взгляд в иное бытие, в скрытое богами от людей будущее.*****

Купальские мифологические рассказы.

...был таинственный час

Меж рассветом и утренней тьмой...

Жуковский. Иванов вечер.

Второй важнейший праздник годового цикла — день летнего солнцеворота, праздник Ивана Купалы, приуроченный ко дню рождения Иоанна Предтечи, но имеющий древнейший языческий смысл. Купальская ночь — ночь порога, рубежа, «макушка» лета, перелом. В сюжете купальского мифа воплощена идея взаимосвязи полярных противоположностей (огня/воды и др.) (37). В купальских мифах огонь и вода выступают как брат и сестра. В основе мифа лежит мотив инцеста, кровосмесительного брака брата с сестрой, их воплощением является двуцветный цветок иван-да марья. Символический образ огня (огненного цветка) — один из центральных символов купальских быличек. Поверья и былички Ивановой ночи группируются вокруг нескольких основных тем: поверья, связанные с мифологическими растениями, набирающими особую силу в это время года, поверья, связанные с кладами, добывание которых приурочивалось также к Иванову дню, поверья, касающиеся колдунов и ведьм, особенно опасных в день и ночь летнего солнцеворота. Действие купальских мифологических рассказов разворачивается купальской ночью, в заветный час, когда природный мир раскрывает человеку свои тайны. Обыденное пространство преобразуется, элементы природного мира обретают (или проявляют) свои чудесные свойства. Профаническое начинает функционировать как сакральное. Купальская ночь одновременно чудесна и гибельна. Это ночь, когда силы смерти особенно сильны.

В связи с этим особую актуальность в купальских обрядах приобретают обереги: охраняя от ведьм дома, крестьяне использовали крапиву, осину, борону, оберегая жито, всю ночь жгли костры и шумели у полей. Обязательные элементы купальского ритуала, выделенные исследовательницей календарной поэзии восточных славян В.К.Соколовой: собирание трав, цветов для венков, гаданий и лечения, костры и хороводы, очистительные

обряды, потопление или сжигание смерти (ведьмы), приготовление обрядового дерева или соломенной куклы, изображающей зиму и смерть (у украинцев кукла называлась Мараной, Мареной, Марой или Марынкой, последняя толковалась так же, как «старшая русалка», потопление ее, по народным поверьям, вызывало вихри), гадания с использованием цветущей растительности, трав, венков (38). Как отмечает Е.В.Душечкина, купальские рассказы по количеству и разнообразию сюжетов стоят на втором месте после святочных (39). Символика купальских ритуалов и быличек связана с потусторонним миром: в цветущей зелени Ивановой ночи воплощается магическая сила, одновременно и благая и злая, целебная и опасная для человека, враждебная ему. Сама зелень в купальскую ночь соотносилась с нечистой силой (40): языком купальских цветов и трав с людьми разговаривает потусторонний мир.

Мифологический гербарий. Цветы Ивановой ночи.

*Ты будешь за травой темной
Искать купальские огни.*

Блок.

Мифологические рассказы отражают веру в преобразование природного мира в ночь накануне Ивана Купалы. Скрытая в профаническое время священная сила природы в сакральную ночь высвобождается, тайное становится явным для того, кто отважится узнать это «явное». Мифологическим персонажем многих купальских быличек является растение. В быличках противопоставлены «чужие» и «свои» растения. «Чужие» — чудесные лесные цветы и травы, набирающие к Иванову дню особую силу, «свои» — созревающие к этому времени злаки. Реальный герой купальских рассказов может преследовать одну из двух целей: или он стремится овладеть силой природного («чужого», лесного, болотного) мира, воплощенной в цветке, или не дать «чужим» похитить воплощенную в злаках силу жизни «своего» мира.

В Иванову ночь растения, по мифологическим представлениям, обретают тайную силу, загораются огнями, разговаривают между собой, общаются с людьми, в первую очередь, с колдунами, понимающими их язык. Каждый цветок имеет свой

голос, от каждого исходит особое сияние. Голос и свет — язык цветов. Слово — одновременно способ хранения знания и орудие познания. Прислушиваясь к голосам ивановских цветов, колдун-жрец узнает их магические свойства. Ивановская ночь оказывается одновременно для колдунов и ночью обретения сакрального знания: «Каждый цвет на Иванов день по-своему горит. И вот они (колдуны.-Е.Е.) выбирают цветы. Каждый цвет на Иванов день по-своему сияет. Будешь знать, какой цвет брать» (КО 1988.110). «На Иванов день, говорят, за цветами ходят. Да колдуны берут цветы. Даже, говорит, слушаешь, каждый цветик разговаривает. Только колдунам слышать было» (КО БР 1988.104). «На Иванов день собирали травы лечебные. Потом засушивали и пили. В этот день они особой силой напоены» (КО НР 1989.32). Цветы и травы открывают свою скрытую в обыденное время тайную суть. Сорванный в сакральную минуту цветок сохраняет свойства, присущие растениям иного мира, «райским» цветам, бывшим в начале времен. Связью с иным миром обусловлена и целебная сила, и огненная природа купальских растений. Колдуны, подобно шаманам, поднимаются над нынешним состоянием человека, не способного слышать голоса животных и растений, входят в состояние Первого человека, понимавшего язык животных.

«Общаться с животными, говорить на их языке и стать их другом и хозяином - значит обрести духовную жизнь, которая намного богаче жизни простого смертного», — пишет М.Элиаде(41). Связь колдунов с говорящими цветами относится к совокупности «райских элементов». Точнее — к элементам мифов творения.

Сокровенное знание, исходящее от сил природы, может быть услышано лишь неким органом внутреннего духовного слуха (42), которым обладают лишь колдуны.

«Колдуны-то и ходили на Иванов день ночью. Зацветал папоротник. Колдуны-то и собирали» (КО БР 1988.223). «На Иванов день берут цветы. Только колдуны ходят, собирают цветы. Он идет, сам цвет говорит с ним. Цветы все разговаривают, какой где. Папоротник цветет. Колдунов раньше много было.» (КО БР 1988.107).

Папоротник в русских народных представлениях — растение, связанное с нечистой силой. В зарослях папоротника обитают языческие божества. «Тута у нас есть папоротник. Знаешь,

ведь он — плохо. Я как то место пройду, все боюсь, все бойко бегу да оглядываюсь. Вот, наверное, оттуда Она выйдет. Заклейменное это место» (КО ВР 1987.1). Папоротник — дурное прост ранство, вход в загробный мир, окно между сакральным и земным, сквозь которое существа сферы «смерть» могут являться на землю. Уход в заросли папоротника синонимичен уходу в иной мир, он может совершаться лишь в сакральное время в ритуальных целях (добывание огненного цветка-ключа от потустороннего мира, овладение тайнами природы, см. ниже).

По поверьям, в ночь накануне Иванова дня можно увидеть мифологические цветы папоротника, орешника и вереска.

«Говорят, что у нас орешник цветет. Видел тот, кто ходил. Ночью в лес поди-ка походи. Травы лечебные надо собирать только на Иванов день. А в другой день — нет» (КО НР 1989.47). «В мае собирали травы. Это теперь рекомендуют. А раньше собирали лекари на Иванов день. Ночью, по-моему. И в эту ночь орешник цветет. Недолго цветет. Как молоко весь белый. Среди ночи расцветает. Ходили, травы собирали раньше, вот я и слышал это. Весь белый цветет. Вот как у вас в городе цветет вишня. Вот многая цветет. Просто белая вся. Вот и он в таком же духе. Ну и быстро он. Вот никто не видит, когда он цветет, верно? А вот сказывают, в эту ночь, на Иванов день на самый... По случайности, кто-нибудь когда-нибудь справляется или лесом идет где-нибудь в ночное время, и так видали, конечно, которые. Ну, особенно, кто травы собирает. Многие травы в эту ночь собирают лечебные. Лекари-то» (КО НР 1989.67).

Орешник, по европейским поверьям, открывает клады, исполняет все желания обладателя, подобно разрыв-траве, ломает двери и запоры, в руках знахаря ветка орешника является символом власти над стихиями природы (грозы, градом) (43). У славян орешник является священным деревом. В орешнике обитает необычный для русской обрядово-мифологической системы персонаж — Ящер или Олень, в основе которого лежит образ архаического Змея, он «сидит» на золотом стуле «под ореховым кустом» (44). Это существо сочетает в себе черты дракона и пращура. Орешник осмысливается как место обитания предков и хтонических существ.

В Иванову ночь светится вереск: «Вереск светится как огонь в двенадцать часов ночи на Ивана Купала. Ото всех болезней помогает» (КО НР 1989.65).

Краток священный миг цветения папоротника: «Папоротник цветет только в Иванов день в двенадцать часов ночи, только одну минуту» (КО ВР 1987.16). Добывание цветка папоротника осмысливается как сложный ритуал. «Колочишнику-то много... Я слыхала, когда по ричке пойду и погляжу. Нужны не просто стебли, а стебли, которые цветут. Он на Иванов день расцветает, только начинает на Иванов день расцветать... Эту траву найти трудно. Его много по речкам растет, да все не цветет. А этот цветет. Колочишник -он и папоротник» (КО ВР 1988.113). «Надо уйти в этот папоротник, чтобы петухов было не слышно. Уходят и садятся. Три или пять, а не так, чтоб четное количество. Да вот выводит только» (КО ВР 1987.16). Трудность добывания цветка папоротника связана с тем, что демоническая сила «выводит» человека заветного места. Папоротник не столько ищут, сколько «высиживают»: «И вот на Иванов день ,говорили: садись в кодачижник. Все равно не усидеть» (КО ВР 1988.114). «У нас вот тут три мужика ходили к озерам. Они пошли лыко рубить, так давайте высидим все равно. Лыко рубить, однако и в папоротнике побудем» (КО ВР 1987.17) Действия враждебной человеку силы направлены на то, чтобы помешать ему «высиживать» папоротник: «Выводит. Редко кто высидит» (КО ВР 1987.17). Все это позволяет предположить, что сидение в папоротнике — ритуальное положение. Как отмечают А.К.Байбурин и А.Л.Топорков, поза сидения в представлениях многих народов ассоциировалась с устойчивостью, неподвижностью, незыблемостью, высоким социальным и ритуальным статусом. Ярко выраженная тенденция к сидению присуща поведению хозяина определенного пространства (45). Человек, сидящий в папоротнике, утверждает тем самым право на чудесное пространство, а следовательно, и на священный цветок, обладающий необыкновенными свойствами. Подобным образом колдовские знания обретае будущая ведьма, сядя в священный час на перекрестке дорог: «Она села на перекрест. Надо в двенадцатом часу сесть. Там минут без пяти двенадцать было. А потом двенадцать. И,говорит, вот сзади ее и кошки, собаки орали. А ей - чтоб не оглянуться. Ежели оглянешься, ее разорвут. И кошки, и собаки, говорит, орали. Но там не кошки, собаки, может какие нечистые. Она все равно сидела, терпела. Как двенадцать часов прошло, минут пять первого. Так никого больше нету. Все разбежись. И она вот все знала. Это она мне правда

так рассказывала. Она училась, не боялась. Ее научали: только не оглядывайся» (МО НР 1992.1.28).

Запрет оборачиваться присутствует и в быличках об обретении цветка папоротника: «Несите, так не оглянитесь. Что над вами ни будут делать, вы не оглянитесь. Вот никто не мог принести» (КО БР 1988.109). «Один мужчина захотел цветок папоротника. А нужно ведь, чтобы идти, не оглянуться. До крыльца дошел. А в крыльцо зашел, оглянулся. Кто-то его по щеке хлопнул - на всю жизнь черное пятно осталось» (КО НР 1989.45). Запрет оборачиваться связан с представлением о возвращении из загробного мира, в котором цвел огонь-папоротник. Оглянувшийся гибнет или отмечается клеймом, знаком загробного мира.

Добывая папоротник, герои уходят в «дальнее» пространство (дальнее - вариант «чужого»). Папоротник расцветает там, где не слышно петухов. «А петухов ведь не слышно, далеко озера. Петухов не слышно, вот как далеко озера. Зашли они туда и сидят. Слышат, петухи запели. Да что такое? Спать они не спали, не дремали. Как скоро петухи запели-то! Петухи запели, и сенокос, косы зашебуршили, солнышко взошло, коровы заревели, косами забрякали, народ заговорил. Да это что такое? Видно ночь прошла-то. Видно, мы проспали или прокараулили. Папоротник процвел. Из лесу-то вышли - темно. Вывело. Потом туда ходили. Поздно. Папоротник процвел» (КО БР 1987.17).

Мир в глазах героев, добывающих папоротник, преобразается (среди ночи поют петухи, восходит солнце, звучат голоса). Это преобразование и знаменует наступление сакрального часа, о чем не догадываются герои, незнакомые с тайнами высшего мира, и покидают заветное место. Знаком наступления священного часа является крик петухов. Петух в мифологических представлениях существо амбивалентное. Он противостоит нечистой силе (потому пространство, покрываемое петушиным криком, — «свое»), но одновременно воспринимается и как демоническая птица.

В «своем» пространстве петух - вестник зари, охранитель жизни, в «чужом» он поет, когда расцветает папоротник (существуют поверья о том, что при расцветении цветка папоротника слышится птичье щебетанье, что А.А.Потебня объясняет родством папоротника с птицей(46)).

Так же, как в поверьях о кладах важную роль играют мифологические сторожа, в быличках о папоротнике действуют сторожа папоротника. Они выводят героя, добывающего цветок,

из сакрального пространства, пугая или обманывая: «Это еще прежде было, я молоденька была. Отец мой рассказывал. Это было в Иванов день. Это вот про чертей прежде говорили. Ишо моего батьки брат был на службе. И вот на Иванов день, говорили, садись в кодочижник... Вот он решился сидеть. И вот обманул его черт. «Вас, — говорит, — начальство вызывает. Сейчас идите скорей». И ушел. Вот так его чертушко обманул» (КО БР 1988.114).

Свойства чудесных цветов, добываемых в канун Иванова дня.

Купальские цветы наделяют своего обладателя свойством быть невидимым. Владелец чудесного цветка может восприниматься как представитель мира мертвых или духов (невидимость - свойство иного мира).

«Про цветок-невидимку говорили» (КО БР 1988.112). «Кто найдет цветок папоротника, тот может с этим цветком стать невидимым» (КО БР 1987.16). Существуют мифологические рассказы, развивающие тему попадания цветка-невидимки в одежду или обувь случайного человека. Владелец цветка папоротника в этом случае не подозревает о своих чудесных способностях и утрачивает их, выронив цветок. У восточных славян распространен мотив попадания цветка-невидимки в лапоть. Причастность к сфере потустороннего оказывается воплощена в лаптях с цветком-невидимкой, сняв которые невидимый герой освобождается от власти «чужого» пространства и возвращается в мир живых. Лапти — постоянная принадлежность похоронного обряда. Ср. в подблюдной песне, предвещающей смерть:

Сидит старушка на печи,/ В лапотки обувается,/ На тот свет собирается (КО БР 1987.59).

Лапти здесь символизируют смерть, обувь покойника. В новых лаптях символически воплощается новое бытие умершего. Ритуальному обряжению умершего в данном случае оппозиционно разувание как возвращение к живым.

«Одному мужчине цветинка папоротника попала в лапоть. Он и не знал, что ему попало в лапоть. Пришел домой, разговаривает с семьей, а его не видят. Все из избы убежали. Не видно и не слышно его. Значит, меня поманило. Этого человека нет дома, а вот разговаривает. Как он лапти те с ног разувся, сбросив, посмотрели и увидели тогда. Он тут, они и поняли, что такое.

Как лапти разувся, так и показался. А в лаптях было не видно» (КО БР 1987.18). Обладатель цветка папоротника возбуждает страх как демоническое существо, манящее живых в загробный мир. «Попал невидимый цвет. А где, как и что? Как невидимка. Говорят, колдун может пройти, этот цвет взять и пройдет — ты его не заметишь» (КО БР 1988.110). Невидимость — свойство колдунов, избранных людей. В христианском осмыслении невидимость — связь с нечистым духом, «проклятье»: «Это мужик проклятой. Цветы-невидимки настоял, сам выпил, глядит, сам себя нету» (КО БР 1988.158). Невидимость — свидетельство посещения героем в сакральный срок сакрального пространства.

В «живом» пространстве, в доме, папоротник и другие купальские растения сохраняют свойства «чужого» мира. Они наделяют высшим видением гадающих девушек: положив вокруг постели купальскую траву, гадающие моделируют сакральное пространство. Купальские травы обладают свойством предсказывать будущее. «Только на Иванов день примета была такая: папоротник приносили, вокруг постели клали и ночью женихов видели. Я своего жениха видела» (КО БР 1987.42). «А девушки на Купалову ночь пучок травы под подушку клали, чтобы жениха увидеть» (КО БР 1988.249).

Купальские цветы-ключи, отмыкающие замки. Ритуальное замыкание (кладов, заговорных слов, женских сердец) предполагало и соответствующее ритуальное отпирание в определенный сакральный день. Иван Купала — день, когда можно найти магический ключ. Поэтому верили, что владелец цветка папоротника будет обладать не только кладами, но и тайным знанием, сможет воздействовать на чувства женщин и т.д. «Идите в реку на Иванов день. Вот эти желтые бобунцы рвите. И несите... Вот ежели надо тебе куда идти, потрешь этим бобунцом любой замок, все равно отопрешь» (КО БР 1988.109).

Среди купальских трав особо помогает от болезней «переходная трава» — она используется лекарями при ритуальном исцелении больного. Трава-переход, путь, по которому болезнь уходит из человека в тот мир, откуда пришла, в иное пространство. «Старушка жила, она мне давала травы, да еще учила: «Травка-травушка, трава, для чего ты выращена, для чего ты высушена, ход-переход, выйди на эту травушку». Она как сказала «переход», так все и зажило» (КО БР 1988.113).

Купальский цикл быличек.

Ведьмы и колдуны на Иванов день. Пережины.

Действующими лицами купальских мифологических рассказов являются колдуны и ведьмы. «Календарная» ведьма более мифологична, чем ведьма — персонаж верований и бытовой магии. Она связана с основными категориями архаической картины мира, с общим космическим порядком(47). «Календарная» ведьма проявляет свою особую силу в ночь накануне Иванова дня, с этим временем связаны представления о шабашах ведьм, о их полетах верхом на помеле на Лысую гору или в иное место, которому народное сознание приписывает связь с иным миром, например, ведьмы могут слетаться на дерево. «Слетаются, говорят, где-йто на елку. Слетаются. Они собираются только вот с одиннадцати часов ночи до двенадцати. А как петухи прокричали — и все. Они разлетаются» (МО НР 1992.1.66).

Колдуны и ведьмы в купальскую ночь пробирались в хлевы, доили и портили коров, отнимали у них молоко, оборачиваясь животными(свиньями, собаками,кошками) пугали собравшихся на вечеринку крестьян. Все основные виды зла и порчи, насылаемых купальскими ведьмами,отражают обрядовые купальские песни. «Зарождались три ведьмы,/На Петра да на Ивана:/Первая ведьма/Закон разлучает,/Другая ведьма/коров закликает,/Третья ведьма/Залом ломает» (48). В духовном стихе душа умершей ведьмы ,кается в следующих грехах: «От коровушек молочко отдаивала,/Промеж межи полоску прожиновала,/От хлебушка спорынью отымывала» (49). Эти действия составляют специфические занятия купальских ведьм,которые оказываются функционально тождественны мифологическим купальским змеям: «Закликуха-змея коров закликает,/Заползуха-змея заломы ломает,/Веретейка-змея зажин зажинает» (50). Ведьма отождествляется со змеей, в ней актуализируются черты демонического существа, не только представителя, но и властелина «чужого» пространства.По сравнению с ведьмами, интерпретируемыми в категориях обыденного мифологического сознания, купальская ведьма имеет высокий мифологический статус. Традиционное для купальской обрядности сожжение в купальском костре чучела ведьмы символизирует изгнание «нечистого», злого начала, торжество света и солнца. По

мнению А.А.Потебни, «...купальские и иные им подобные огни имеют силу давать урожай и прогонять смерть не сами по себе, а потому, что олицетворяют солнце» (51). Демоническое существо изгоняется в купальскую ночь в тот мир, где «люди не бают, / Собаки не лают, / Куры не поют» (52). Как предположили Л.Н.Виноградова и С.М.Толстая, «календарная» ведьма, символизирует дух изгоняемой нечистой силы, как бы отделенную от конкретных ведьм их общую вторую душу (53), т.о., мотив двоедушия не чужд восточно-славянской ведьме. *****

В купальскую ночь колдуны и колдуньи, по поверьям восточных славян, пережинают рожь. Пережин — магическое действие, колдовской обряд, цель которого — отбирание у хлеба 'спорины', т.е. плодородной силы. Славянские представления о «споре» связаны с идеей предопределенности целого, разделяемого между всеми: «спора», как и «век», соединяет значение «временного отрезка» и «силы». Спора влияет и на плодovitость, и на время, тот, у кого спора больше обыкновенной, забирает ее у других. Как пишет О.Седакова, представления о «споре» основаны на принципе взаимозависимости отдельных долей. Доля — «часть некоего целого, доставшаяся отдельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, долями», колдун, «отбирая» спору в одном месте, «передает» ее в другое (54). Т.о., он овладевает и пространством, и временем, «забирает» чужую долю и век. Ту же магическую цель преследует «залом» или «закрутка», представляющие собой не только способ обогащения, но и прием наведения порчи (55). Вера в колдунов-пережинщиков, совершающих в купальскую ночь сакральное действие, сохранилась в Центральных областях России по сей день.

В богатом фактическом материале исследования О.А.Терновской, посвященном пережинам в Костромском крае, отмечается, что в 20-е годы нашего столетия вера в пережинщиков была явлением для этой области повсеместным (56). Наши материалы свидетельствуют о сохранении этой веры и в конце 80-х годов.

Колдуны пережинают рожь накануне Иванова дня в полночь. «На Иванов день колдуны ходят, пережинают поле» (КО БР 1988.161). «Он приходит в двенадцать часов ночи, никто чтобы не видал его» (КО БР 1988.138). «На Ивана Купалу в

последнюю ночь колдунья рожь сжинала, подколдовывала. Боялись в эту ночь в лес ходить» (КО ГР 1986.139). «Лучший вечер для гаданья - Иванов день, когда колдунья, вроде, ходила. В двенадцать часов колдунья идет по ржи» (КО ГР 1986.212). «Жнивье было чуть-чуть схвачено и сжато. А бабушка тут со мной была. «Бабушка, что это такое?» «А это колдуны ходят на Иванов день. Рожь жнут поди в двенадцать часов ночи» (КО БР 1988.162).

Поле пережинается крестообразно. «Раньше колдуны были. Они поля перестригали крест накрест. Ерошили рожь, и все перестрижено. Вот все перестрижено, когда жнешь рожь» (КО БР 1988.157). «Колдунья пережинала поле тоненькой полоской крест накрест» (КО БР 1988.169).

Крест в мифопоэтических системах является символом центра и основных направлений, ведущих от центра (57), таким образом, помечая поле знаком креста, колдун тем самым символически выражает свою власть над земным пространством. Овладевая силой ржи, колдун обогащается. «А пережин-то делается, чтобы богато было в амбаре» (КО БР 1988.164). «Колдуны на руках ходили, рожь стригли с угла на угол. С этого угла на этот угол. С этого угла на тот угол. Крест делает... Он пришел, что нужно сделал - и к себе в хату и в амбар. Хлеба у его полно. Не переводится хлеб» (КО БР 1988.158). «На Иванов день колдунья поле ржаное с угла на угол крест накрест сжинает. Для богатства. Только колоски срезает» (КО БР 1988.111).

Сжатые стебли хранятся колдунами в амбарах, благодаря чему во время перевозки снопов с поля нечистая сила переносит сюда чужой урожай. Пережин делается, «чтобы черти, говорят, больше натаскали» (КО БР 1988.169).

Отнять силу хлеба можно лишь с помощью магических приемов. Колдунья пережинщица перекусывает рожь зубами, ходит вверх ногами на руках или на голове: «Вот идут на голове они. Идут, и вот такую тоненькую тропиночку и кладут крест-накрест в поле. Это рожь вот так они пережинают» (КО БР 1988.161). «Пережинали рожь колдуны. Они ходят вверх ногами» (КО БР 1988.162). «Колдуны в Иванов день пережин делали крестом. Они кверху ногами идут, а зубами перекусывают. Колдуний-то не видали, а пережин-то был» (КО БР 1988.112). Представление о перекусывании ржи связано с

сакральной семантикой зубов колдуна . В зубах как и в волосах заключена волшебная сила; по поверьям, стать колдуном может лишь человек, у которого целы все зубы; побеждая колдуна, противник должен лишить лишить его зубов(58).

Колдунья несет за ноги человека, который серпом сжинает рожь. «Это колдуны. Они человека кверху ногами несут, а он следу-то не делает. Серпом сжинает» (КО БР 1988.156).Пережинщики кувыркаются через голову (традиционный способ самопревращения, оборотничества, перехода в иное состояние). «И она не на ногах идет, а кувыркается, кувыркается, перестригает эту рожь. Раньше бывало рожь жнешь, а она постригана, верхушки постриганы. Это,наверное, колдунья эта» (КО ГР 1986.212). Когда колдун овладевает силой хлеба, человек может совершить определенный ритуал, вмешаться в колдовское действо и предотвратить опасное для человеческого мира влияние колдуна. Чтобы увидеть происходящее в Иванову ночь, герою необходимо переместиться в верхний, небесный мир, подняться по дереву. Представитель земного мира, сидящий на вершине дерева, видит мифологическое существо, совершающее магический обряд. Во время совершения обряда колдун преображается. В одной из записанных нами быличек сын не может узнать в колдунье-пережинщице собственную мать. «Говорит, у тебя матка колдунья. Парень говорит: «Не должно быть, она все ночи спит спит. Я сам знаю». А тот говорит: «Ты уснешь, она и пошла». Ну ладно, погодите. На Иванов день я залезу на березу в Черных. Вот ладно, мамонька рассказывала моя, мы послали парня. Сидел он, говорит. Пришла женщина. С себя скинула всю шаль. В ее голове в волосах все цветы были. Она убралась, все стряхнула на шаль. И пошла. Она пошла, я не узнал. Пошел я домой. Пришел домой, мамы нет, не знает где. А ту женщину не узнал. Она тут ходила на голове, ноги подняты. И он как-то ее ее поддел, решился, черемуховым зубцом. И убил. И оказалось -она колдунья» (КО БР 1988.220).

Колдун связан с потусторонним миром, потому он видится перевернутым. По словам Н.И.Толстого, переворачивание с ритуальной и смысловой стороны связано с *rites de passage*, «корреляция прямой-перевернутый входит в одну цепь корреляций с такими парами, как живой - мертвый, правый - левый, мужской - женский, хороший - плохой, и т.д.» Перевернутость

колдуна постоянна, но невидима, об этом свидетельствует поверье, что при совершении определенных магических действий можно увидеть колдуна, но он покажется вверх ногами. Переворачивание -одно из действий преобразования, превращения, перехода из одного мира в другой и из одного состояния в другое(59). Перевернутость колдуна - свидетельство его причастности к «оборотному» миру (верх -низ в мире колдуна меняется местами). Герою, сидящему на дереве в Иванову ночь, дается возможность быть свидетелем ритуала отбирания колдуном спорины, овладения им силами природы видеть скрытое от обычного человека. Дерево является дорогой в иной мир, путь по древу отражает идею посещения потустороннего мира. Наряду с этим дерево (как и путь) представляет собой абсолютную сумму космоса. По мифологическим представлениям, воздействовать на мир возможно через приобщение к космосу. Завершение пути по древу означает достижение высшего состояния и высшего знания: герой, сидящий в Иванову ночь на дереве, может оказать влияние на переженика (убить его) и тем самым на силу хлебов. Однако колдун может восприниматься как мифологическое страшное существо, над которым человек не властен. «Прежде колдунов-то больше было. Вот мамонька прежде говорила, у них в покосах был за рекой. В Иванов день один поинтересовался поглядеть. Говорит, залезу на елку и придут колдуны. Сидит на елке. Кто-то, слышит, за реку, бредет к реке... Раскинула платку, волосья распустила, раскосматилась. И вот так волосья все туда-сюда (вперед-назад). И пошла кверху ногами. И он испугался и убежал» (КО БР 1988.159).

Ритуальное убийство представителя потустороннего мира, воплощающего гибельное для культурного пространства начало, находит параллель в центральном акте купальского обряда - символическом уничтожении ведьмы (сжигании или потоплении чучела ведьмы) и отражает мифологические представления об уничтожении в сакральный день силы хаоса и смерти, о победе космоса над хаосом.

Для распознавания ведьмы используются колоски с пережина, обладающие магическими свойствами. «А я возьми да и собери старые колоски с пережину. Это я тоже слыхала: поставь в печку и вари. Все равно, говорят, колдунья-то придет. И прибежала женщина-то. А я и забыла, что тут, и не думала.

Вот дома была. Вот, поди, я подшутила, и она телушку в круг завела» (КО БР 1988.157). Ритуальное распознавание ведьмы приурочено к дню Ивана Купалы. Это необходимый компонент представлений, связанных с жатвой, один из коррелятов купальского обряда сжигания чучела ведьмы (60). Колоски «с пережину» являются символическим изображением ведьмы. Сжигание колосков с пережина небезопасно - обнаруженный колдун может наслать порчу на семью или скот, наказать человека, продемонстрировавшего свою власть над ним. Чтобы узнать ведьму, которая отнимает молоко, использовались подобные магические приемы. Так, на Ивана Купала в ночь кипятили в горшке цедилку (ткань для процеживания молока), верили, что от этого у ведьмы «кипит» и «горит» сердце, она должна явиться к исполняющему обряд с просьбой о его прекращении. Т.о., цедилка символизирует ведьму или ее нутро (61).

Ведьма-пережинщица - существо, принадлежащее двум мирам, человеческому и иному, сверхъестественному. Как мифологическое существо, она в день летнего солнцеворота, когда травы напоены особой силой, отнимает эту силу у ржи; вредит плодородию и жизни, становится видимой представителю живых лишь во время ритуала. Как земное существо она является обыкновенной женщиной, связана родственными и социальными узами с «земной» сферой. Но вместе с тем она хранит в себе тайную силу. С этим связано «раздвоение» образа купальской ведьмы, представление об отдельном, обособленном существовании ее души и самостоятельном ее странствовании в Иванову ночь. «Один в армии служил и пришел в отпуск. Как раз на Иванов день. Все говорили: колдуны ходят. А этому парню говорят: «Твоя matka - колдунья». А он говорит: «Я не замечал». А он был или другие ребята - ружье взяли. А она пойдет крест пережинать с двенадцати часов ночи, matka пойдет. А он говорит: «Я никогда не поверю.» «Мы, говорят, не видали, но другие говорят, что она колдунья. Давайте стеречь ее. И это идет кверху ногам. И он идет к своему амбару, где хлеб сыпят. Ну вот, давайте вот здесь засядем, чтобы недалеко было, допустим, его гумно. А у одного ружье было. Ну дак ладно. Если что, говорит, увидим, стрелять будем в его. Ну и вот стерегли-стерегли. Верно. Идет. Дождались. Человек - не человек, не знаю что - чудо. К ихнему амбару, что парень

пришел, солдат этот пришел на побывку. Человек идет, не знаю что, куча черная. А этот, с ружьем: «Поди,- говорит,-я ахну». Дунул из ружья. И пропало все. Подошли, ничего нету. Пойдемте теперь к твоей матке, дома она или не дома. Пришли. Матка-то дома, у шестка мертвая лежит. Душа ейная ходила, из дома она никуда не уходила» (КО БР 1988.221).

Вероятно, первоначально существовало представление о едином демоническом существе,отнимающем жизнь у хлеба, воплощении силы зла. Его особое положение связано с общим символическим значением хлеба в славянской народной культуре. Хлеб как символ счастья, богатства, доли и жизни в целом являлся наиболее сакральным продуктом у славян. В языческой древности хлеб обожествлялся. Колдунья, отнимавшая «спорину», одновременно приносила зло коллективу, владеющему «пережатым» полем, отбирала счастье и удачу.Знаменательно, что по по верьям не только «колдуны»(во мн.ч.), но чаще неопределенная «колдунья» (в ед.ч.) совершает магическое действие, приуроченное ко дню летнего солнцеворота(см. выше:"колдунья рожь сжинала","в двенадцать часов колдунья идет по ржи","это,наверное,колдунья эта" и т.п.). Этому представлению об особом положении женского мифологического существа -колдунии среди сонма колдунов, ведунов и знахарей соответствуют заговоры , словесно замыкающие «свой» мир от воздействия злого начала, связанного с колдовством."Чтобы ветер не ходил/ От колдунов и колдунии,/От знахарей и знахарихи"(АО ПР 1991.3.209). Ужас, внушаемый праздничным миром, усугубляется тем, что он оказывается гибелен даже для потустороннего: купальская ночь может оказаться последней не только для человека, добывающего папоротник или клад, караулящего ведьму-пережинщицу, но и для самих мифологических существ. Итак, центральный символ купальских быличек -растение, оно является объектом и субъектом действия, его добывают, пережинают, используют в гаданиях, оно обретает голос, рассказывает об ином мире, открывает замки и тайны. Реальный герой в купальских мифологических рассказах представлен несколькими типами: это колдун-шаман, которому открыты тайны природного мира, непосвященный, стремящийся проникнуть в эти тайны (для последнего участие в добывании чудесного цветка в Иванову ночь - инициация, в результате он либо становится «посвященным» и сближается с героями

первого типа, либо наказывается как лжегерой), а также герой, представляющий «культурное» пространство, борющийся с силой «природного» мира. В купальских быличках действуют мифологические существа нескольких типов: во-первых, это само мифологическое растение, которое в духе анимистических представлений воспринимается как живое существо, во-вторых, это хозяин чужого мира и страж чудесного цветка, охраняющий вход в иное пространство, в-третьих, -демоническое существо, отнимающее силу у «своих», «культурных» растений.

Святочные и купальские былички моделируют особую опасную для героев праздничную вселенную. В ней открываются возможности для встречи двух миров: человек может общаться с мифологическими существами, узнать от них собственное будущее, постичь тайны природы непосредственно из ее уст и получить дары из ее рук. Но мифологический рассказ подходит к той грани, за которой мир кончается (в праздник открывается бездна, мир возвращается к хаосу). На весы оказывается положена индивидуальная судьба, жизнь и смерть. Причем праздничный час грозит гибелью не только тем, кто представляет сферу «жизнь», но и тем, кто связан со сферой «смерть».

Литература.

1. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 231.
2. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив «уничтожения-проводов нечистой силы» в восточно-славянской купальской обрядности // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 99-100.
3. Душечкина Е.В. Русский святочный рассказ: становление жанра. СПб., 1995. С. 13
4. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 15.
5. Там же. С. 17.
6. Толстой Н.Н. Заметки по славянской демонологии. 3. Откуда название шуликун? // Восточные славяне. Языки, история, культура. К 85-летию академика В.И. Борковского. М., 1985. С. 284.
7. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996. N 210, 209.
8. Новожилов А. Деревенские «биседы» (Хотен. вол. Кирилл. у. Новгор. губ.) // ЖС. 1909. Вып. 1. С. 68.

9. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 98-100, 312.
10. Там же. 141.
11. The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the norwegian variants by R.F. Christiansen // Folklore Fellows Communications (далее: FFC). N175. Helsinki, 1958. P. 53.
12. Neuland L. Motif- index of Latvian folk-tales and legends // FFC N 229. Helsinki, 1981. P. 374.
13. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 192.
14. Там же. С. 216-220.
15. Толстая С. М. "Глаголы судьбы" и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 146.
16. Байбурин А. К. Первое в традиционных представлениях восточных и южных славян // Балканские чтения. 1. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990. С. 97-99.
17. Мифологические рассказы... / Сост. О. А. Черепанова. N 379.
18. Там же. N 373.
19. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 217.
20. Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Ст. первая // Труды по знаковым системам. Вып. 22. Зеркало. Семиотика зеркальности. Тарту, 1988. С. 77.
21. Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон - семиотическое окно. XXV 1-е Випперовские чтения (Москва, 1993). М., 1994. С. 91.
22. Лотман Ю. М. Сон - семиотическое окно // Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
23. Ончуков Н. Е. Северные сказки. СПб., 1908. N 294.
24. Мифологические рассказы... / Сост. В. П. Зиновьев. N 148.
25. Полное собрание этнографических трудов А. Е. Бурцева. Т. 2. СПб., 1910. С. 119.
26. Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ. // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 325.
27. Полное собрание этнографических трудов А. Е. Бурцева. Т. 1. СПб., 1910. С. 90.
28. Мифологические рассказы... / Сост. В. П. Зиновьев. N 145.
29. Полное собрание этнографических трудов А. Е. Бурцева. Т. 7. СПб., 1911. С. 185.
30. К семиотике зеркала и зеркальности // Труды по знаковым системам. Вып. 22. С. 4-5.
31. Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111-130.
32. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии. М., 1980. С. 219-220.

33. Мифологические рассказы.../Сост. О.А. Черепанова. N 374.
34. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева.Т.7.С.185.
35. Байбури А.К. Пояс (к семиотике вещей)//Сб. Музея антропологии и этнографии. Т.XLV. Из культурного наследия народов Восточной Европы.Спб.,1992.С.6-8.
36. Топоров В.Н.О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями//Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков.М.,1973.С.131.
37. В.В.Иванов,В.Н.Топоров. Купала // МНМ.Т.2.С.29.
38. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов 19-начало 20 в.М.,1979.С.230-231.
39. Душечкина Е.В. Русский святочный рассказ... С.13.
40. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив «уничтожения-проводов нечистой силы»...С.108.
41. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии.М.,1996.С.66.
42. Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции//Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Григория Львовича Пермякова.М.,1995.С.36.
43. Потебня А.А.О купальских огнях и сродных с ними представлениях//Потебня А.А.Слово и миф.М.,1989.С.544.
44. Бернштам Т.А. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции)// Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.Л.,1990.С.21-22.
45. Байбури А.К.,Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки.Л.,1990.С.72-73.
46. Потебня А.А.О купальских огнях...С.546.
47. Виноградова Л.Н.,Толстая С.М.К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма//Восточные славяне. Языки, история, культура.М.,1985.
48. Русские народные песни /Сост. и вводн. тексты В.В.Варгановой. М., 1988. С.57.
49. Максимов С.В. Собр. соч.Т.18.Спб.,1912.
50. Русские народные песни. /Сост. и вводн. тексты В.В.Варгановой. С.57.
51. Потебня А.А.О некоторых символах в славянской народной поэзии.Харьков,1914.С. 163.
52. Русские народные песни. /Сост. и вводн. тексты В.В.Варгановой. С.58.
53. Виноградова Л.Н.,Толстая С.М. К сравнительному изучению мифологических персонажей... С.116.
54. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)//Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд.М.,1990.С.56.

55. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 70-73.
56. Терновская О.А. Пережины в Костромском крае. (По материалам анкеты «Культ и на родное сельское хозяйство» 1922-1923 гг) // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
57. Топоров В.Н. Крест // МНМ. Т. 2. С. 13.
58. Мифологические рассказы ... / Сост. О.А. Черепанова. С. 165.
59. Толстой Н.И. Перевооружение предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. С. 127.
60. Терновская О.А. Пережины в Костромском крае. С. 125.
61. Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения 19-начала 20 в. М., 1990. Вып. 2. С. 103-104.

*Мотив заглядывания в окна зимних сил смерти широко представлен в литературе. По скандинавским поверьям, отраженным в сказке Андерсена, снежная королева зимой заглядывает в окна жилых домов, высматривая жертву. Она манит к себе увидевшего ее мальчика, и он оказывается в ее власти. Королева-оборотень, она является то снежинкой, то женщиной в белом платье, то мальчику видится «что-то похожее на белую птицу». Хозяйка загробного мира - крылатая смерть. По описанному Ф. Майхнером семейному преданию Андерсенов, отец будущего сказочника увидел перед смертью заглянувшую в окно снежную королеву, пришедшую за ним (Майхнер Ф. Гадкий утенок. История жизни сказочника Ханса Христиана Андерсена. М., 1967). Мотив заглядывания в окна сил судьбы и смерти находит отражение и в русской литературе. В «Пиковой даме» перед приходом к герою силы рока, воплощенной в образе умершей графини, Германн видит, что «кто-то с улицы заглянул к нему в окошко, - и тотчас отошел». Важно, что в этой сцене ночная гостья - покойница именуется «белой женщиной». Как известно, по преданиям, белая женщина была мифологической спутницей семьи Пушкиных и в сознании поэта тесно связывалась с представлением о смерти и судьбе. Ночной приход «белой женщины» к герою в «обманчивом» сне является возмездием и вестником безумия. В «Поэме без героя», моделирующей ритуал святочного гадания и одновременно похоронно-поминального обряда (реквием), героиня = автор = демиург = жрец = жертвователь = жертва сама является тем существом, которое пугает земное и человеческое, заглядывая из внешнего, хаотического пространства во внутреннее, домашнее, сама является для своих героев Судьбой и мифологическим святочным персонажем: "Твоего я не видела мужа - / Я - к стеклу прикидывая стужа / Или бой крепостных часов. / Ты не бойся, дома не мечу, / Выходи ко мне смело навстречу - / Гороскоп твой

Судьбой и мифологическим святочным персонажем: "Твоего я не видела мужа-/Я- к стеклу прикивавшая стужа/ Или бой крепостных часов./Ты не бойся, дома не мечу,/ Выходи ко мне смело навстречу-/ Гороскоп твой давно готов"(из вариантов поэмы). Таинственный зимний призрак, заглянувший в окно, может постучаться в дом. В этом случае он превращается в неожиданного ночного «гостя» - "чужого", умершего, выходца с того света (о глубинном смысле концепта «гость» см.:Невская Л.Г. Концепт «гость» в контексте переходных обрядов/Из работ московского семиотического круга.М.,1997). Его появление губительно для живого. Принимая ночного гостя, хозяин дома становится и жрецом, и добровольной жертвой: «гость» приходит за хозяином, «гость» зовет его в иной мир. В святочном страшном мире «Поэмы без героя» дом героини охвачен мраком, из которого звучат роковые слова, предвещающие появление призрака: "Кто стучится?/Ведь всех впустили./Это гость зазеркальный? Или/ То, что вдруг мелькнуло в окне..." «Что ты манишь меня рукою?»- в смятении спрашивает героиня у явившейся тени, чувствуя, что от нее -от Поэта, Жрицы, хозяйки Фонтанного дворца (центра гибнущего мира)- требуется во имя преодоления энтропии, во имя спасения мира в кризисный час принять пожизненную смерть, самоуничтожиться, спуститься на самое дно ада (о присутствии в поэтическом творчестве причастного смерти начала, стремления к жертве и самоуничтожению см., напр.:Топоров В.Н.Об «экстропическом» пространстве поэзии (поэт и текст в их единстве)/ От мифа к литературе. Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского.М.,1993).

**** Магическую цель -предотвращение возвращения умерших в свой дом преследуют календарные кумулятивные песенки, входящие в колядный репертуар, построенные по схеме «было - нету». Наряду с этим колядные песни,произносимые на стыке Нового и старого года, отсылают к архаичному ритуалу,ритуальному обмену репликами на тему структуры космоса. Описание мира через отрицание элементов космоса сродни описаниям хаоса в текстах космогонического типа, акцентирующих отсутствие пространства, не-пространство или до-пространство ,изображающих состояние докосмического или остаточного хаоса . В песнях этого типа, записанных нами в Пинежском районе Архангельской области в 1991 году, звучат следующие мотивы: «Где твой конь?/-За воротами стоял./-Где ворота?/-Миколка унес./-Где Миколка?/-По воду ушел./-Где вода?/-Быки выпили./-Где быки?/-Быки в гору ушли./-Где гора?/-Черви выточили./-Где черви?/-Гуси выклевали./-Где гуси?/-Гуси в лес улетели./-Где лес?/-Мужики вырубili./-Где мужики?/-Мужики примерли./-Где те могилки?/-Травой поросли./-Где та трава?/-Трава выкошена./-Где та коса?/-Коса выломана./-Где те обломки?/-В кузницу снесены./-Где тот кузнец?/-На погосте живет,/ Колокольцы кует,/ На полочку кладет,/Полочка упала,/ Колокольчики сломала»(АО ПР 1991.2.15)." Полочка сломалась-хресь,/ И колокольцы упали в грезь"(АО ПР 1991.2.74). «Он ковал,ковал, ковал,/ Себе голову сломал»(АО ПР 1991.2.15).**

Все элементы, характеризующие земной мир, исчезают, вместе с ними умирает и верховное существо, творец мира, кузнец (по мифологическим представлениям многих европейских народов, творение мира - результат деятельности божественного кузнеца, выковывающего светила и т.д.) Колокольчики - предметы, оберегающие «свое» пространство (их звук является устойчивой характеристикой «культурного», человеческого мира в противовес миру хаоса) разбиваются. В мире, лишенном оберегов, имеет возможность воцариться смерть.

*** В святочном сне пушкинской Татьяне видится, как перед ней «Шумит, клубит волной своею/ Кипучий, темный и седой/ Поток, не скованный зимой». Мифологический образ кипящей реки (ср. в нашей быличке: «река бурлит») связывает две стихии - воды и огня. Река загробного мира - бурная огненная река.

**** Поэзия ужина наедине с «гостем» как страшного ритуала раскрывается в литературе. «Сядет он за твой прибор/ Ужинать с тобою» - описывает страшное гадание В. Жуковский (Светлана). «Незванный,/ Несуженный,-/ Приди ко мне ужинать» (А.А. Ахматова. Заклинание). «Не для них здесь готовился ужин...» (А.А. Ахматова. Поэма без героя) - о тенях умерших, явившихся в сочельник. «Ты звал меня на ужин./ Я пришел. А ты готов?...» (Командор - Дон-Жуану. А. Блок. Шаги Командора). Ужин оказывается точкой в сценарии повседневной жизни, которая в большой степени подвержена поэтизации и мифологизации.

***** Призыв «приходи», произнесенный в ритуальный час, превращается в заклинание, обращенное к умершему, року и смерти: приглашенный не может не явиться на такой зов. Его поэтическое осмысление находим в классической литературе. Ср. обращение к умершему возлюбленному в балладе Жуковского «Иванов вечер»: «В полуночный час,/ Перед светлым Ивановым днем,/ Приходи ты...» - призывает «молодая госпожа» своего любовника, не зная, что он уже убит «потаенным врагом». Разговор с любимым превращается в заклинание, о чем, явившись к приглашавшей его женщине, умерший и сообщает: «И сюда с высоты не сошел бы... но ты/ Заклинала Ивановым днем.» В пушкинском «Заклинании» звучат те же мотивы: в сакральный час ночи («когда покоятся живые») герой зовет «возлюбленную тень»: «явись», «приди», «сюда, сюда!» Поэт - создатель священных текстов (заклинаний), жертвователем и жертвой, подобно жрецу, он совершает ритуал, прикасаясь тем самым к иррациональному, потустороннему, спускаясь в царство смерти. Его ритуальный призыв умершей возлюбленной, с мифологической точки зрения, опасен, так же как опасно для Дон-Жуана приглашение на ужин командора (См. о ритуальных истоках образа Дон-Жуана и мотивов, с ним связанных: Погребная Я.В. Мифоритуальные источники происхождения сюжета легенды о Дон-Жуане // Вестник Ставропольского гос. университета. 1996. Вып. 5). «Я, командор, прошу тебя прийти...» - обращается Дон Гуан к Каменному гостю, приглашая тем самым смерть («Выходи на битву, старый рок», — в блоковской интер-

претации). В сакральное время в сакральном пространстве совершается взаимопроникновение миров, грозящее гибелью для «живого».

***** Отметим, что к числу гаданий по маслу можно отнести гадание булгаковского Воланда, который составляет гороскоп Берлиозу. Герой, не верящий ни в Бога, ни в Сатану, тем не менее пытается узнать будущее, не вовремя испытывает судьбу: иронически интересуется у владыки тьмы, какой смертью ему суждено умереть. «Вовлекаясь в какой-то действительно нелепый разговор», он узнает, что ему отрежут голову. Воланд отмечает, что будущего для Берлиоза уже не существует, т.к. «Аннушка уже купила подсолнечное масло, и не только купила, но даже и разлила». В восприятии Ивана Бездомного, спутника Берлиоза и свидетеля его трагической гибели, словосочетание «подсолнечное масло» прочно связывается с темой пророчества и гибели, с вторжением сатанинского начала в земную жизнь. В доме скорби он, пытаясь доказать, что происшедшее с Берлиозом – дело рук сил тьмы и ада, повторяет: «Важно то, что он заранее, понимаете ли, заранее знал о подсолнечном масле!»

***** В русской классической литературе символический образ зеркала появляется в текстах ритуального характера. Зеркало – способ посещения иного мира. Особенно высока степень знаковости мотивов, в которых сопряжены зеркало и сон. Суженый Светланы Жуковского снится героине и одновременно является ей в зеркале, сон Татьяны смоделирован лежащим под подушкой «девичьим зеркалом», сон булгаковской Маргариты, вспоминаемый ею перед зеркалом, зеркально отражается в будущем. В ахматовской поэме, действие которой происходит одновременно наяву и во сне («крик петуший нам только снится» и т.п.), «гость из будущего», новогодний суженый (точнее, характерный для ахматовской поэтики «невстреч», – «несуженый», еще более сакральный) появляется в зеркалах («И во всех зеркалах отразился...»). Сны из зазеркалья выводят к героиням их «судьбу», большинство из этих снов-гаданий – святочные. Зеркало – атрибут гоголевской Оксаны («Ночь перед Рождеством»), именно когда в рождественский вечер героиня глядится в зеркало, к ней и приходит кузнец Вакула, являясь как бы тем мифологическим суженым из зеркала, о которых речь идет в святочных быличках. Грицько влюбляется в Параску, когда она любит отраженным в реке миром («Сорочинская ярмарка»); здесь мы имеем дело и с традиционной для свадебного фольклора, а мотивом встречи на мосту, и с мотивом, идущим от гаданий: героине, глядящейся в зеркальную водную гладь, является жених. Еще более сложную мифологическую семантику имеет танец с зеркалом, прерываемый возгласом: «...жених пришел!» Надо отметить, что гоголевские героини находятся при этом в состоянии полусна (подобно «завороженным» в русских народных гаданиях): Оксана, беседующая с зеркалом, не замечает прихода кузнеца, Параска, танцующая с зеркалом, «задумавшись, не примечала, казалось, ничего». Девушки с зеркалами подобны жрицам, глядящим в загробный мир. Т.о., зеркало и сон осуществляют связь жениха и невесты, фиксируют момент превращения героини в «невесту» («неведомую», «неизвестную»,

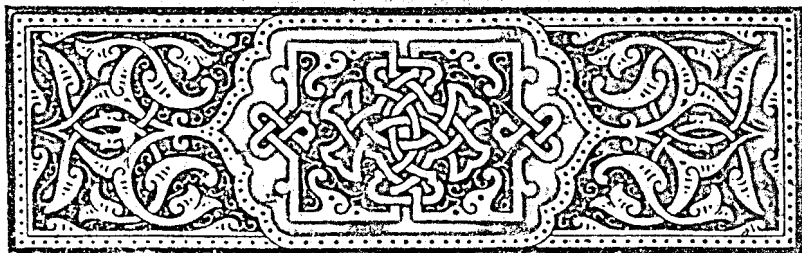
принадлежащую иному миру) и одновременно момент обретения ею своей судьбы. Судьба оказывается связана с «тем миром», подарена чужой силой. Возникают образы жениха - мертвеца ("Светлана"), владыки демонов ("Евгений Онегин"), супруга «от дьявола» ("Мастер и Маргарита").

***** Сочетание свечей и зеркал в ворожбе о суженом отражено в литературе, начиная со Светланы Жуковского, которая гадала перед «зеркалом с свечою», вплоть до гадалыщиц XX века, таких как героиня «Поэмы без героя» А.Ахматовой. Последняя использует при гадании «заветные свечи», они одновременно и венчальные и поминальные, а сам обряд, совершаемый героиней в сочельник сорок первого года, соотносим с реквиемом. В третьем посвящении Ахматова, описывая атмосферу кануна, сочельника, когда героиня ожидает неведомого гостя (суженого), говорит о крещенском вечере и

венчальных свечах. «Вечер» и «свечи» ведут к гаданию, рифмуются с «непришедшим», выводят образ гостя из зеркала. Ахматовская героиня ожидает от сочельника не только чуда, она, подобно героиням быличек о гаданиях, ожидает свою судьбу, вызывает из зазеркалья роковую тайну. Страшная, хаотическая бездна, заключенная в канунах, глубоко и трагически осознавалась Ахматовой. «Ощущение канунов, сочельников - ось, на которой вращается вся вещь, как волшебная карусель», - пишет она в «Прозе о поэме». Праздничный сочельник в определенном смысле - всегда сочельник конца, потому он позволяет увидеть в зеркале лик иного бытия, будущего, рока. Героиня поэмы зажигает "заветные свечи" в ожидании того, кто принесет ей гибель ("Он погибель мне принесет"). Крещение становится языческим праздником гадания о судьбе. На зов героини является «он» - суженый-губитель, подобный страшным гостям мифологических святочных рассказов. В художественном мире «Поэмы» венчальные гадальные свечи являются символом, связующим миры: погибшее прошлое, «серебряный век», и настоящее, в котором пустуют места за праздничным столом ("Только как же могло случиться, что одна я из них жива?"). В прошлом совершалось единственное в художественном мире поэмы призрачное венчание Коломбины-голубицы, оплывали «венчальные свечи», в настоящем эти свечи используются в крещенском ритуале гадания и поминовения. Венчальные свечи становятся заветными, венчание ретроспективно осмысливается как мрачно-таинственный и страшный обряд. Символика брака соотносится с символикой смерти. Брак и смерть сливаются в своей сакральности, ритуальности, противопоставляются профанической жизни.

***** Боги запрещают гадания (по крайней мере, христианский Бог), боги призываются в гадании (по крайней мере, языческие боги). Человек, судя по текстам мифологических рассказов, никогда не добывает в гадании позитивное знание о счастливом будущем, но самым порывом к гаданию, самым фактом гадания утверждает, что, говоря словами Камю, «существование либо обманчиво, либо вечно».

***** Опасная ведьма должна умереть дважды. Гоголевская ведьма ("Майская ночь") является двоедушницей, переживает двойную смерть: первый раз она гибнет, утащенная в пруд русалкой, второй раз ее должен найти среди утопленниц Левко во время игры в ворона. Ритуальное распознавание ведьмы происходит в праздничную майскую ночь (намек на то, что она - календарная ведьма, воплощение космического зла). Мотив двоедушия ведьмы находит отражение в романе М.А.Булгакова «Мастер и Маргарита», где ведьма-Маргарита умирает дважды: в доме мужа и в подвальчике мастера ("...мрачная, дожидаящаяся возвращения мужа женщина" в особняке умирает от сердечного приступа, косоглазая ведьма гибнет, выпив за «здоровье Воланда» глоток отравленного фалернского вина). Причем именно смерть в подвальчике под воздействием отравленного вина, принятого из рук демона безводной пустыни, демона убийцы, осмысливается как сакральная, как смерть «другой», демонической души. Нужно отметить, что для русского и украинского фольклора тема двоедушия менее характерна, чем для южнославянского. Так, например, балкано-славянские вештицы сохранили почти утраченное восточнославянскими ведьмами двоедушие, также в балканских поверьях существуют люди двоедушники(здухачи) - их демоническая душа покидает тело во время сна в виде птицы или змеи и т.п. Демоническая душа есть высшая душа, связанная с космическими сферами (здухачи управляют тучами, градом). С южнославянским фольклором писатель был знаком значительно меньше, чем с восточнославянским. Вероятно, здесь имело место бессознательное возвращение к истокам образа. Освобожденная от телесного покрова демоническая душа Маргариты во время полета на вороных конях к местам вечного упокоения проявляет способность подчинять себе природный мир: голос Маргариты вызывает землетрясение в горах, что говорит о связи ее с небесно-космическими сферами. Т.о., Маргарита, умирающая дважды, демонстрирует свой высокий сакральный статус в мире мифологических персонажей. Характерно, что убийство Маргариты происходит в майское праздничное полнолуние, т.е. она является календарной ведьмой.



п.2. МИФО-РИТУАЛЬНЫЙ СЦЕНАРИЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В БЫЛИЧКЕ.

*Закатилась ты с мертвым
Твоим женихом.*

Блок.

*Дом твой - гроб, жених - мертвец.
Жуковский.*

Согласно мифологическим представлениям, противоположность между миром живых и мертвых, между жизнью и смертью смягчалась в триаде: "жизнь" - "смерть" - "новая жизнь". В традиционных культурах, отрицающих смерть, функционируют обряды, отражающие трехчленную схему. Ее отражает и мифологический рассказ. Человек вступал в область смерти во время переходных обрядов, в центре которых идея смерти-воскресения, а также в процессе жреческих обрядов (типа шаманских камланий, моделирующих странствие души по загробному миру). Реальный персонаж мифологических рассказов - живой, вступающий в сферу мертвого, обнаруживает черты умершего, неопита, жреца.

Реальный герой в потустороннем мире.

В быличке находят отражение важнейшие события человеческой жизни: брак, роды, смерть. Брачные обряды и обряды инициации представлены мотивами любовной связи человека и духа, а также мотивом «женитьба на проклятой». Любовная связь с духом - один из элементов обряда инициации. Для реального героя мифологического рассказа принадлежать мифологическому существу означало умереть, это связано с древним представлением о временной смерти как браке с покровителем умерших и патроном инициаций. Подобным образом трактует мотив половой связи с духом исследователь литовских мифологических рассказов Н.А.Велюс(1). Исследуя мотив любовной связи человека и духа в китайских мифологических рассказах, К.И.Голыгина отмечает, что если человеку являлся «хозяин» и притязал на брачные отношения, человек «заболевал», но эта болезнь была состоянием, близким к мнимой смерти(2), брак

с *principium volens* слепой силы *libido* означает смерть. Мифологическое сознание создавало образы божеств любви. «Божественные олицетворения человеческой любовной страсти и брака зачастую оказывались в то же время олицетворениями плодородной силы земли»(3). Любовная связь с божеством представлялась сакральной, т.к. влияла на плодородие. В результате любовной связи охотника с лесной или горной хозяйкой размножались дикие животные, богиня награждала избранника удачливостью в промысле и магической силой. По свидетельству исследователя культа гор на Алтае Л.П.Потапова, горные хозяйки посещают холостых охотников в тайге, вступают с ними в любовную связь, наделяя удачей (4). Лесная девка в рассказах охотников русского севера вступает в любовную связь с молодыми мужчинами, оделяя их даром понимать язык зверей и птиц и обещая удачу в охоте: любовник Боровухи «на одной елке тридцать белок стрелял»(АО ПР 1991.2.68). Удачливость охотника в этом случае можно понимать не только как чудесный дар, обретенный в результате инициации, но и как отголосок древнего мифологического мотива о чудесном размножении животных в результате любви духа и человека. Любовная связь реального героя мифологического рассказа с мифическим существом мыслилась отражением сакрального брака с божеством плодородия или покровительницей промысла. Былички отражают древнюю идею тождества половой любви и смерти, нашедшую воплощение в обряде инициации. Ожидание возлюбленного, любовная тоска, согласно мифологическим рассказам, есть тоска в преддверии смерти или безумия. Духи, природные хозяева или нечистая сила является героям, ожидающим и зовущим любовь, но эта любовь - погибель. В русских быличках в качестве мифических любовников, появляющихся в ответ на внутренний зов героя, могут выступать такие персонажи, как черт, огненный змей, домовый, природный хозяин. Лесная девка, по поверьям пинежских охотников, являлась избраннику в лесной избушке, стоило лишь ему подумать о женщинах и любви, обретший же такую лесную любовницу сходил с ума(см. приложение 1). «Говорят, как сотворишь блуд с боровухой, дак и с ума сойдешь»(5). Обманывая избранника, лесная девка могла принять облик любимой женщины или жены, но попавший в любовный плен погибал: "По ворге раз пошел и встретил свою жонку. Они

давно не виделись и сотворили, что надь. А это боровуха была, вот и помер он...» (6). Девушке в аналогичной ситуации являлся, по северным поверьям, лесной хозяин, поэтому молодым, ночевавшим в одиночку в лесу, старики запрещали думать о существах противоположного пола (см. приложение 1). Популярен образ огненного змея, летающего к тоскующим по любви женщинам: «Як жинка дуже затоскуе по чоловікови, або шо, он вин до неї и підкынется» (7). Мифический любовник является материализацией любовных мечтаний, он является в образе умершего, покинувшего возлюбленного, не отвечающего взаимностью человека. «Налет - нечистая сила в роде огненної метли, длиною аршина три. Он часто прилетает улещать тоскующих по покойникам» (8). «Любят шуты летать к бабам, которые тоскуют по покойникам» (9). «За вдовами и замужними жінщинами, у которых мужья в отлучке, лешие любят ухаживать» (10). Любовная связь с мифическим существом сопровождается безумием или смертью: после связи дочерью домового герой «ошалеет», т.е. сойдет с ума (11), любовь к русалке увлекает героя на дно реки (12), последовав за чертом, явившимся в ответ на «плотские греховные мысли» в образе красивой женщины, герой гибнет в реке или болоте (13). Для архаичной мифологии характерен «культ сексуальной силы, т.е. силы надличной» (14). Мифологический любовник, склоняющий к сексуальной связи, является персонификацией «таинственной силы половой любви с ее загадками и опасностями» (15), олицетворением слепой силы *libido*. Результатом любовной тоски или любовной связи человека и духа является уход реального героя в иной мир.

В мифологических рассказах любовницей земного человека может быть и болезнь или смерть. Человек заболевает потому, что его целует демон болезни: весенние лихорадки ищут спящих на солнце людей, чтобы поцеловать их и не расставаться с ними, старшая из двенадцати лихорадок «всех милостивее, придет — целуется». Поцелуй — магический акт объединения двух в единое «целое». Поцелуй представителей противоположных миров (профанического и сакрального) скрепляет их союз, связывает реального героя с иным миром и наделяет его чертами «чужого». В мифологических рассказах за поцелуем мифологического существа следует беда: болезнь, безумие, гибель.

В мифологическом рассказе нашли отражение и свадебные обряды, а также мифологические представления о невесте и женихе, которые в процессе совершения свадебного ритуала, перемещаются из «своего» мира в «чужой» и обратно, об опасности и нечистоте новобрачных, в особенности невесты, и т.д.

Свадебный обряд — сложный комплекс, сочетающий магические, юридические и художественные начала. Схема свадебного обряда не отразилась в мифологическом рассказе полностью, сохранились лишь наиболее архаичные его элементы. В их число не входят такие этапы традиционной патриархальной свадьбы, как сговор, пропой, осмотр имущества жениха, смотрины невесты; пунктирно намечен кульминационный момент свадьбы — свадебный пир, нет описания брачной ночи и последующих обрядов. При этом мифологическим рассказом подробно разработаны некоторые другие элементы свадебного обряда, сохранившиеся в виде смутных отголосков, без привлечения внеобрядового материала они с трудом поддаются реконструкции.

Сопоставляя свадебный обряд и волшебную сказку, В.И.Ермина писала о том, что причитания переосмыслились вместе с обрядом, а сказка как самостоятельный жанр, калькируя древние обычаи, значительно дольше сохраняет отжившие в обряде представления и их мотивировку, «именно сказка в данном случае оказывается неоценимым источником при реконструкции религиозно-магической обрядности» (16).

Мифологический рассказ также является источником при реконструкции древних ритуалов. Рассмотрим свадебную обрядовую поэзию и сами обряды и сопоставим их с элементами сюжета «Женитьба на проклятой» («Неосторожное слово. Проклятая дочь» 813A).

В свадебных песнях и причитаниях отразилось представление о долгом пути, который предстоит пройти невесте, прежде чем она обретет статус жены. Невеста причитает, что ее ожидает «чужая сторона» и «чужой чужанин». «Чужая дальняя сторона, злодеюшка незнакомая» — потусторонний мир, куда предстоит переместиться невесте. «Чужой чужанин» — не жених, а дух, мифологическое существо, чьей супругой должна стать невеста, покинув «свое» пространство. Мифологический рассказ, так же как причитания и волшебная сказка, повествует о похищении

девушки мифологическим существом. «Уносят» героиню еще ребенком, возвращается она уже в совершеннолетнем возрасте. «Женина дочку маленькую в зыбке качала. Ну, видно, там ревунья была. Дескать, не берет тебя никто. Ну, в общем, рассердилась на нее. И нехорошо сказала так: «Нечистая сила!» Ее из зыбки и унесли... Нашли, ей уж лет было девятнадцать. Нашел парень ее. Ее замуж взял» (КО БР 1988.293).

Проклятие по принципу «сказано - сделано» равнозначно принесению человека в жертву. Героини мифологических рассказов, как и невесты в свадебном обряде, оказываются во власти сверхъестественного существа. Невеста в причитаниях описывает ожидающую ее «дальнюю сторону» как место, находящееся «за лесы, лесы темные», «за горы, горы высокие», т.е. как иномир. Проклятые также существуют в локусах, соотносимых с иным пространством: в лесу, нежилом доме, на дне реки, на горе, в болоте. Местом проведения женских инициаций, память о которых сохранил русский свадебный обряд, была баня, где невеста вступала в брак с языческим божеством. Баня - место обитания проклятых. «Я же, гыт, проклятая. Я же по баням» (17) - свидетельствует о себе жертва мифологического существа. Будущему жениху, пришедшему ночью в баню, проклятая говорит: «А я, говорит, здесь, в каменце» (АО ПР 1991.2.64).

Героиня мифологического рассказа изображается как существо, наделенное необычными чертами: она зооморфна, героя, попавшего в баню, где обитает проклятая, хватает «рука в шерсти» (КО БР 1988.293), в ряде вариантов она острижена: «И вот в бане он ее подбросил. Но живая была. А волос-то не было» (КО БР 1988.256). «Она и говорила: «В этом сарае он меня остриг» (КО БР 1988.294). «Уведет женщину. Плохо помянет или как там. Волосы сымет: Пострижет. Волос-то нет на ней» (КО БР 1988.258). Проклятая в ином мире нагая, жениха она просит принести одежду: «Не забудь, говорит, с матери захватить. Я буду голая» (КО БР 1988.293). Проклятой присуще такое свойство как невидимость, иномирный хозяин предрекает, что она останется невидимой, пока не выйдет замуж: «Если он откажется жениться на тебе, то ты вообще не выйдешь замуж и будешь такая же невидимая. Никто тебя не увидит» (18).

Данные признаки (зооморфный облик, нагота, невидимость, остриженные волосы) характерны для посвящаемых. Как отмечал В.Тернер, основное свойство неопфита — неопределенность, «неопфиты — лишь некие существа в состоянии перехода, у них нет ни места, ни положения»(19). С неопределенностью связана невидимость. «Безволосность» героини также связана с обрядом посвящения (20). Нагота — знак лиминальности, переходности от фазы смерти к фазе жизни, а также из «своего» рода в род супруга. Невидимость и нагота «заканчиваются» в момент перехода героини в мир живых.

Признаки, присущие проклятой, роднят ее с героиней свадебного обряда: через всю систему инициаций проходят обряды пострижения, в предсвадебный период невеста скрывалась от посторонних глаз, над ней производился ряд «скрывающих» обрядов, цель которых —обеспечение безопасности как невесты, так людей, встречающихся с ней, поскольку «неведомое» существо, находящееся в промежуточном положении (между жизнью и смертью) само является источником опасности (21).

Вернуть героиню к живым может лишь жених, суженый, действиями которого определяется развитие сюжета «женитьба на проклятой».

Анализируя сюжет свадебного обряда, Г.А.Левинтон предложил разделить его на два текста, а сам обряд представить как их диалог: текст невесты — F- текст и текст жениха М —текст. Текст жениха: жених выезжает из дома, преодолевает границу «деревня-лес», проделывает путь, забирает невесту из «чужого» пространства и возвращается, пересекая границу в обратном направлении(22). В мифологическом рассказе герой — мужчина, случайно или «на спор» попадает в место обитания проклятой, где дает согласие на брак. Проклятая угрожает ему смертью в случае нарушения обещания жениться на ней («Если придешь, так я тебя отпускаю, а если не придешь, так издохнешь» (КО БР 1988.293)). Вернувшись из «проклятого» места, он держит в тайне чудесное происшествие: «Ну, что ты там видел?» «Ничего не видел». Не рассказывает (КО БР 1988.293). Молчание о виденном и слышанном в потустороннем мире обязан хранить посвященный (23). Следующий этап свадьбы, описываемый быличкой, — сбор поезда за невестой. Сколь близко ни располагается место обитания проклятой, поездка за ней осмысливается как посещение иного, Дальнего мира, поэтому

жених собирает за ней доезд: «Баня у меня была, метров, наверно, сто до нее» (АО ПР 1991.2.63), «там идти было - поле перейти» (КО БР 1988.293). «Она сказала сегодня ночью за ней приезжать. Ну, и они поехали, отец, мать и он, к бане» (24).

Невеста в мифологическом рассказе воспринимается как существо чужое, привезенное из «дального» мира. В свадебном обряде невеста воспринимается также как существо опасное, принадлежащее «чужому» локусу, дома жениха и невесты понимаются мифологически как локусы, значительно удаленные друг от друга, как «этот» и «тот» свет (25). Свадебные песни изображают поездку за невестой как «путь-дороженьку не близкую» (26).

Жених по требованию проклятой привозит ей одежду, принадлежащую его матери. Переодевание - религиозно-магический обряд, за которым следует совместное возвращение героя и героини в дом жениха и венчание.

Молодая жена, героиня мифологического рассказа, по истечении определенного срока упоминает о своих родителях, по неосторожному слову которых она была унесена хозяином потустороннего мира. Супруги навещают родителей жены, которые не сразу узнают свою дочь. «Обменыш» - полено, оставленное нечистым вместо девушки, - исчезает в момент возвращения подлинной дочери (27). В русском свадебном обряде завершающим этапом были «отозваны», представляющие собой обрядовое посещение родителей невесты молодыми. «Символическим «возвращением» заканчивалось «сказочное» путешествие невесты в мир «иной» - дальше начиналась жизнь...» (28).

Молодая жена в мифологическом рассказе не узнается родителями. Изменение внешнего облика - характерная черта лиминальных существ. Неузнанная - изменившая свой статус (ребенок-взрослый) и одновременно - не признанная «своей», «чужая», «мертвая». Узнавание дочери является знаком ее оживления и воссоединения со «своим» миром. Узнавание сопрягается с напоминанием о проклятии, исходящем из уст проклятой дочери: «Помнишь, ты, говорит, меня в бане прокляла?» (АО ПР 1991.2.64). Т.о., цель обратного пути - не только восстановление проклятой своих прав, но и напоминание о нарушении запрета на произнесение имени духа в опасное время в опасном месте.*

Мифологический рассказ дает картину родильного обряда, входящего в комплекс *rites de passage*, связанных с представлениями

о смерти героев, над которыми производится ритуал. В данном случае жрецом, производящим ритуальные действия над героями, проходящими лиминальную фазу, является повитуха, героем, перешедшим границу жизнь/смерть, - роженица. В русской народной традиции роды осмысливались как временная смерть. Отношение к роженице тождественно отношению к покойнику. Роженица изолировалась от живых, т.к. общение с ней считалось опасным.

По народным представлениям, «родильница угрожает всякого рода опасностью», «прикосновение к ней так же опасно, как прикосновение к труп» (29). Роды считались смертью, сроки которой растягивались до сорока дней (срок поминок). В мифологических рассказах, посвященных родам жены иномирного хозяина, речь идет о лешачихе, жене потустороннего существа, и одновременно о «русской» женщине: «У лешого жонка с Руси была» (30), «жонка у лешаго была русска, тоже уведена, уташшона» (31).

В данных сюжетах отражено отношение к роженице как существу, находящемуся на грани двух миров.

Рождение сопрягается со смертью. Рождению в земном пространстве соответствует смерть в ином мире. Повитуха - один из популярных персонажей мифологических рассказов. Роль повитухи в мифологическом рассказе соотносима с ролью повивальной бабки в родильном обряде. В родильной обрядности повитуха - один из главных персонажей. К чувству почтительности к ней примешивались разного рода суеверные представления: действия повитухи могли наделить младенца положительными качествами, повлиять на его судьбу, обеспечить благополучие. Этимологически слово «повитуха» восходит к глаголу «вить» и оказывается связано с семантикой судьбы (нить-жизнь) (32). Покровительницей повитух считалась Параскева-пятница, подательница судьбы, удачи. Предметы, используемые повитухой в ритуалах, сопровождающих рождение ребенка (прялка, веретено), являются атрибутами покровительницы судьбы, прядущей нить жизни. Одновременно повитуха, согласно мифологическим представлениям восточных славян, оказывается связана с функцией убийства. По окончании родильного обряда повитуха просит прощения за то, что «проливала кровь». Считалось, что у повитухи в загробной жизни будут кровавые руки, еси она не совершит обряда омовения рук (33). Согласно мифологическим рассказам, пови-

тухи, находясь в ином мире, участвуют в ритуалах, которым в «своем» пространстве соответствует смерть. По неосторожному слову ("Я только с чертом еще не бабничала") повитуха оказывается унесена нечистым духом в лесной дом, где она принимает роды у жены лешего(черта), совершает необходимые обряды над новорожденным «чертенком». Принятие родов у черта получает негативную оценку ("Чтоб тебе бабнилось на том свете, бранно, о дурной бабке, лекарке"(34)). Иной мир характеризуется «перевернутостью земных норм и установлений»(35), является обратным, утрате в «своем» мире соответствует приобретение в «чужом», рождение в ином мире соответствует смерти в «своем». Участие в свадебном обряде иномира есть соучастие в убийстве, содействие рождению «чертенка» сопряжено со смертью «живого». Согласно мифологическим рассказам, приняв роды у живой женщины, бабка-повитуха оказывается в лесной избушке. Принимая роды у жены черта, она «вдруг узнает, что дитя уже не чертово, а подмененное»(36): живой ребенок оказывается в мире чертей, на его месте - чертово дитя, умерший ребенок: «в мать у тэй думки, што ана яго приспала» (37). Повитуха является свидетельницей и соучастницей «обмена», т.е. убийства «живого» младенца. Суеверный страх перед «бабками» отчасти объясняется тем, что они -повитухи «здесь» и «там», наделяют жизнью и отнимают ее.

Переход в мир смерти.

Идея пути — одна из центральных в мировой культуре. Символ «путь» — «дорога» в рамках оппозиции «свой» — «чужой», «близкий» — «далекий» является воплощением второго члена этого противопоставления и одновременно перехода от первого члена ко второму(38). Мифологический рассказ, как и другие жанры, содержащие символ пути, особенно детально прорабатывают вторую часть оппозиции — «чужой», причем «чужое» описывается при помощи тех же лексем, что и пространство смерти в похоронных и свадебных плачах, заговорах и заклинаниях. Пространство смерти помещается в традиционных локусах: в дремучих лесах, болотах, на горе, за рекой, в пустом (нежилом) доме и т.д. Пространство, в котором оказывается герой былички в результате пути, - мир смерти. Это не просто «лес»,

«озеро», «баня», а фантастически далекий мир, «дальнее пространство» («дальнее» вариант «чужого»). Так, по мифологическим представлениям, «баня сколь ни близко от избы, а она за семь верст считается от нее» (39), т.е. баня - место «чужое», принадлежащее иномирному хозяину, мифологическому существу. Путь в быличках - путь в страну смерти. «Тема дороги неотделима от представления об отдаленности вообще и об области смерти» (40). Даже путь в ближайший лес становится в быличках фантастически долгим во времени путешествием, иногда он превращается в невозвратный путь: «Ушел за ягодами. Так и нет, и нет. Два года, говорит, не было» (КО БР 1988.298).

В чем же специфика быличкового мотива пути в отличие от пути волшебных сказок, свадебных и похоронных плачей?

Путь как сюжетобразующий элемент волшебных сказок хорошо изучен в фольклористике и лингвистике, его знаковая функция объяснена учеными — представителями семиотической школы.

Волшебная сказка противопоставляет пространство героя и его противника, последнее качественно чуждо герою как место фантастическое и опасное, где обитает враг, убив которого герой сказки уничтожает и само пространство (41). Т.о., в волшебных сказках путь героя в иное царство является завоеванием иного царства, освоением «чужого», превращением «чужого» в «свое».

Иную картину раскрывает жанр плача, в похоронных и свадебных плачах отражается представление о том, что преодоление дороги ведет к перевоплощению, к превращению «своего» в «чужого» (42). Герой поглощается смертью, его путь есть уход навечно в «чужой» мир. Подобно тому, как отлетает в «дальние края» душа умершего, в свадебных плачах и наговорах навечно отлетает «девья красота». «Чужое» завоевывает «свое», «чужое» побеждает.

Герой мифологического рассказа, в отличие от героя волшебной сказки, не уничтожает иного пространства, напротив, он сам подвергается его разрушительной силе. Преодолев путь-дорогу, герой обретает свойства «чужого», в этом он приближается к герою похоронных причитаний.

Человек, уведенный хозяином «чужого» мира (лешим, водяным, русалкой), обретает иномирную природу, утрачивает собственные человеческие свойства, становится «природным». «Природность» его проявляется в изменении внешнего облика: от лесового уведенные возвращаются с лицами, поросшими мхом (43), с кожей,

толстой как кора(44), они забывают человеческую речь(45), утрачивают рассудок(46). Странности в поведении вернувшихся из «чужого» мира, являются знаком того, что внутренний мир героя, его образ мыслей и поведение находятся во власти «чужого» пространства. Приобщившийся к мифологическому миру сам становится его носителем. Человек, побывавший у лешего, отличается «особенною сосредоточенностью и серьезностью»(47), знающий с домовым «постоянно скучен, таинственен в своих действиях»(48). В результате пребывания в мире смерти герои становятся ведунами, колдунами, знахарями. И безумие, и мудрость — знак героя, приобщившегося к иному миру через преодоление некоего пути. Путь героя в иной мир является победой «чужого», превращением «своего» в «чужое». Мифологический рассказ изображает героя пассивного, «уведенного», «унесенного», сопротивляющегося насильственному уведению его в «чужое» пространство, но не имеющему сил для борьбы с ним и победы над ним. В результате преодоления пути реальный герой обретает черты потустороннего, обратного мира.

Знаку-символу пути противопоставлен по признаку динамичности/статичности знак-символ дом. Дом в «своем» мире является моделью и центром «своего» пространства, в ином мире дом моделирует инопространство, концентрирует в себе смерть. Дом мифологического существа, центр потустороннего мира, кажется герою былички «теплым», «хорошим», но когда он раскрывает свою подлинную суть, то оказывается холодным и страшным. Потусторонний дом — это могила, омут, болото, обрыв скалы. «Брата Александра отвел нечистый на кладбище пьяного. Посадил, как будто в гостях сидел. Сели на могилу. Вместо папиросы дал ему закурить кость. Он говорит: «Господи.» Уж как сказал, он побежал. Брат видит: сидит на могиле» (КО ГР 1986.209). Центрами всякого человеческого жилища являются стол и печь. Путь ритуально начинается и заканчивается у печи. Мифологическое существо, уведя героя в «чужой» мир, в потусторонний дом, сажает его на печь. «Он меня сажает на печку: «Ты, говорит, полезай на печку, ты озяб». Посадил меня на печку и разул меня... Сижу — вроде тепло на печи... Как сказал «господи» — и друга нет, и сижу один на могиле» (КО ГР 1986.295). «И потом как говорит: «Садись на печку!» Я, говорит, сел на печку. «Спускай, спускай ноги, говорит,

спускай! «Я, говорит, спустил, вроде мне стало холодно. Как опомнился, говорит, — я сижу коло пролуби и ноги в пролуби» (КО ГР 1986.206). Печь иного мира — центр «чужого» пространства, могила, прорубь, она концентрирует в себе не тепло и жизнь, а холод и смерть. Логично, что хлебом, выпекаемым этой печью, оказываются листья, шишки, мох, помет. «На Ложкиной горе есть сосна, так принесло туда какую-то девушку... Ее сняли, так она как дура была, испугалась. Говорит: «Я не голодная.» «А чем тебя кормили?» «А шаньгами, говорит, кормили.» А у нее полный подол г... коньих» (КО ВР 1987.36). Атмосфера страшного создается здесь параллельным описанием двух миров: герой сосуществует одновременно в обоих мирах, принимая потусторонний мир за человеческий. Его внутреннее пространство оказывается захвачено «чужими» силами, но он находится в неведении, не замечает собственного перехода в сферу замогильного.

Хлеб является важнейшим из культурных символов, в нем совершена «операция перехода от естественного, первичного продукта к искусственному или вторичному изделию культуры» (49). Хлеб — символ победы над природой и одновременно — символ крестьянского довольства. В ином мире ему соответствует антиеда. Умерший или временно приобщившийся к миру мертвых принимает пищу мертвых за свою еду. Вкушение героем «хлеба», поданного лешим или чертом, является символическим выражением его мертвой природы, знаком того, что в ином мире он «свой».

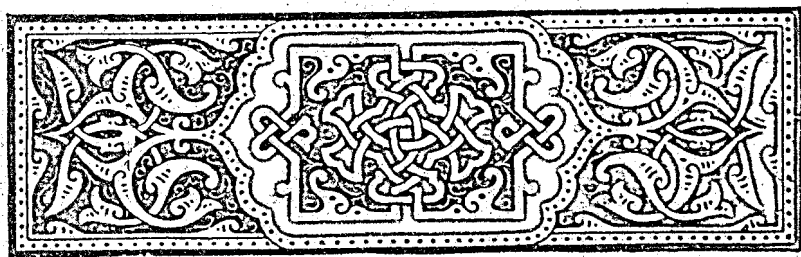
Вторым сакральным центром дома является стол. Стол в доме играл ту же роль, что и алтарь в церкви. Символика стола сложно соотнесена с идеей пути. «Само вкушение пищи и особенно спиртного предстает как своего рода «езда в незнаемое», «во время еды человек как бы умирает для этого мира» (50). В погребальных обрядах, моделирующих путь в потусторонний мир, гроб с умершим устанавливается на столе. Оказавшись в ином мире герой мифологических рассказов по приглашению фантастического существа садится на печь или за стол, где он ест, пьет, не замечая течения времени. За то время, пока он пирует, в «живом» пространстве проходят века (51). Праздничное застолье в мифологической традиции понималось как остановка профанного хода истории, как открытие жизни сакральному и вечному. Приобщившись к потустороннему, высшему бытию, герой забывает о самом существовании

категории времени: он оказывается в центре абсолютно статичного праздничного застолья.

«В историческом же линейном времени праздничные даты являют собой как бы разрывы, где время движется в другом направлении» (52). В потустороннем мире время всегда, условно говоря, движется в другом направлении относительно «живого», «человеческого», «своего». По отношению же к самому иному миру время представляет собой остановившуюся, открытую вечность. Поэтому и герой, приобщившись к потустороннему, высшему бытию, оказывается выключен из профанного хода истории. Лишь вернувшись в «жизной» мир, он вновь оказывается включен в историческое время. Противопоставление «своего» — «чужому» как временного вечному в текстах данного типа выступает с особой остротой и трагизмом.

Быличка строится на контрасте подлинного и кажущегося. В каждом явлении действительности она склонна подозревать смысл, противоположный явному. Так в быличке раскрывается трагическая противоречивость мира. Центром, в котором сходятся все противоречия, является иномирный дом.

Подвижным, не закрепленным за какой-либо ячейкой континиума, в рассказах этого типа является «живой»: он проходит определенный путь, перемещается из «своего» в «чужое» пространство и обратно. Мифологический персонаж здесь представляет лишь имя своего окружения, является персонификацией обстоятельств, характеризует структуру иного мира. В результате прохождения пути, посещения дома как сакрального центра иного мира, пребывания на печи или за столом мифологического хозяина «чужого» пространства, герой приобщается к иному миру, временно или навечно утрачивает свою земную природу, подвергается деструктурирующей силе чуждого бытия.



В мифологических представлениях восточных славян медиатором оппозиций близкое/далекое, жизнь/смерть является не только путь, но также дерево и река. На синонимичность понятий «дорога» и «дерево» указывали В.В.Иванов и В.Н.Топоров, об исконном синкретизме представлений «пути» и «водной стихии» писал Э.Бенвенист(53). Мотивы «дерево» и «река» известны и русскому устному мифологическому рассказу: в результате приобщения к потустороннему миру герой, представитель сферы «жизнь» оказывается на вершине древа или на берегу реки. Мотивы «дерево» и «река» оказываются синонимичными. «Шел из Дьяконова, из гостей. «Ой, с богом!» «Ну, с богом!» Очутился на березе. Кто его занес, как залез, он и не помнит. А шел он в Панино"(КО БР 1988.269). «Она(бабушка) шла на сенокос. Вышел ко мне. Говорит, пойдем, я тебе товарищ. Походил на молодую девчонку. Бабушка рассказывала, они шли, шли. А потом оказалась на березе» (КО БР 1988.261). «Был Макарьев. Праздник был в Дьяконове. Он идет оттуда, распевает. Вот подходит к нему чертушка: «Давай выпьем!» Он ничего не видал. Залезает его на дерево. И подает ему коврижку, ну и стаканчик: «Давай выпьем!» «Господи, благослови!» А у него в руке-то г... И очутился на дереве» (КО БР 1988.264).

Дерево в мифологических рассказах выступает как священная ветикаль, соединяющая земной и потусторонний миры. Дерево — место контакта человека и духа, а также место встреч духов.

Лешие, русалки, ведьмы, черти избирают священные деревья для совершения на них таинственных обрядов, страшных и буйных шабашей. По тульским поверьям, на вершине дерева «вешаются» вниз головой лешие в полночь (54), в Смоленской губернии в прошлом веке рассказывали о русалках, подобным образом играющих на деревьях, согнутых бурей (55), в Рязанской области верили, что на деревьях «катаются» ведьмы, собравшиеся на «сходку». В быличке о старой колдунье последняя вспоминает культовое дерево - рябину, бывшую местом колдовских сборищ: «Вы из какой деревни-то?» Они говорят: «Новополянье». «У-у-у, знаю эту я деревню-то. Знаю. А вот деревня рядом, Раевня-то, а там рябина стоит посеред деревни-то. Цела она?» Они говорят: «Цела.» «Ох, как же мы на ней катались-то!»(МО НР 1992.1.17). Очевидна связь дерева с Лысой горой, местом шабашей. Специфика мотива обрядовых

встреч мифологических существ на дереве (в отличие от встреч на горе) в ритуальном качании, «повешении» героев, принимающих участие в шабаше.

В фольклористике высказывалась мысль о повешении как ритуале, связанном со жречеством. Вспомним практику шаманских висений на дереве с целью обретения тайных знаний. Обряд посвящения в шаманы начинается с поднятия души посвящаемого (56), якуты верят, что душа шамана обучается на «дереве шаманства», сухой большой ели или очень высокой лиственнице, растущей около жилища божества (57), мифическое священное дерево шаманов, вершина которого доходит до неба, а ширину которого никто не может определить, соотносится с деревом, водружаемым во время камланий около чума: душа шамана поднимается по этому дереву к богу (58). В фольклористике уже предлагалась трактовка образа сказочного героя, поднимающегося по дереву, как шамана, путешествующего по мировому древу. Думается, такое сопоставление возможно и при анализе мотива «дерево» в русских быличках. Поднимаясь на дерево, герой проходит обряд посвящения, становится посредником между мирами. Посвящением является также повешение. Символично, что повешенный, по русским мифологическим представлениям, обретает облик лошади. Лошадь — посредник между миром живых и мертвых, проводник в обитель смерти. В мифологических рассказах лошадь-удавленник перевозит героя из своего мира в чужой.

Другой вариант мотива «повешение» связывает самоубийство с сакральным браком. В результате венчания-повешения невеста (жертва-избранница) становится сверхъестественным существом. Если героиня не принимает венец-петлю, она возвращается в реальный мир (59). Обряд свадьбы-повешения может совершаться и при свидетелях из мира живых. Герои, приглашенные встреченным в лесу человеком в гости, попадают на готовящуюся свадьбу, они видят гостей, ожидающих невесту. «Мушкетеры-то торопятся домой, а им говорят:

— Подождите, сейчас невесту уж привезут».

Когда невесту привозят и заводят в хату, герои узнают ее — это девушка Гашка из их села. Их удивляет одна перемена в ее внешнем облике: «думают: «Чего же голова у нее так криво?» Внезапно все исчезает, герои торопятся уехать с

проклятого места. В селе их встречают словами: «Гашка-то на току повесилась» (60).

Ужасное здесь выражено через противопоставление живого и мертвого. Присутствие на свадьбе, ожидание невесты, разговор с гостями - события, относящиеся к сфере земного, в действительности имеют своим стержнем мертвое. Участие в свадебном обряде оказывается таинственно соотнесено с присутствием при самоубийстве. В страшном мире инобытия герои пребывают в состоянии пустого ожидания, пространство окутано сонным туманом неподвижности, безэмоциональности, бездействия, кажущейся обыденности. На этом фоне контрастно выделяется особенное — кривая голова невесты, страшная деталь, вызывающая новый комплекс ожиданий и предчувствий, которые разрешаются в трагическом финале. Особенное указывает на противоречивость мира, способствует постижению сути, первоосновы явлений, кажущихся обычными: в амбивалентном мире невеста оказывается покойницей, свадьба — смертью, праздник — горем.

По мысли носителя мифологического сознания, удушенник действует против своей воли: нечистая сила отводит ему глаза, предлагая венец, являющийся петлей. Смерть отождествляется с венчанием, повесившаяся становится супругой божества.

Дерево — возможный путь в иной мир. Другой путь лежит через преодоление водной преграды. В результате контакта с представителями иного мира герои оказываются на берегу реки или за рекой. Путь в загробный мир лежит через водную преграду: забытую реку. За расслоением единого комплекса вода-мост-путь стоит их древнейшее совпадение и сближение с семантикой смерти, которое засвидетельствовано славянской лексикой, образованной от корня *ront и служащей обозначением умершего и загробного мира(61).

Все эти языческие представления (путь, река, проводник) сохранились в русских быличках.

«Вот ходит он. И подходит к нему - мертвый был вроде, а вроде подходит живой этот человек и говорит: «Пойдем». Ну вот дорога, далеко идти. «Давай, мол, я тебя побыстрее поведу на дорогу-то». И он идет за ним, идет, идет, и все не кончается дорога. И скажет вроде: «Господи, да долго ли это?» И он пропадает. И очутится этот человек - сидит вроде на речке, на берегу, ноги в воде» (КО НР 1989.86). «Это наш, выходской.

Шел из Нерехты. А у нас задавилась женщина. И вот она подъехала к нему, обузданная. Говорит: «Садись, я тебя подвезу». И он сел. И она вот, как вихрем подняло, ветром поднялось. А там у нас река. А это было дело зимой. Уж река-то полная была снегу. И она его туда сбросила, и он сидит - не знает, куда идти» (КО НР 1989.300). В мифологическом рассказе моделируется страшный мир, в котором над каждым мгновением бытия нависает возможность смерти. Атмосфера страшного создается столкновением обыденного и сверхъестественного: судьба героя былички находится во власти замогильного.

Мифологический персонаж выступает в роли перевозчика или попутчика, заводящего героя в гибельные места. Река — водораздел между миром живых и мертвых и одновременно символ самого мира мертвых. В метафорах дороги-моря и дороги-древа «мы имеем синкретичное слияние значений пути и цели, дороги в загробный мир и самого загробного мира»(62).

Умершие в мифологических рассказах.

В религиозных представлениях восточных славян различаются две категории умерших: «родители», т.е. люди, умершие естественной, «своей» смертью, и «заложные покойники», принявшие неестественную, «не свою» смерть. Покойники, принадлежащие ко второй категории, по народным представлениям, наиболее опасны для живых. Они превращаются в «неверную силу», становятся лешими, русалками и кикиморами, преследуют в ночное время неосторожных путников, приходят в свои дома, пытаясь увести живых с собой, в «чужой» мир. Из числа «заложных покойников» особую роль играют «самовольцы» - самоубийцы, люди, принявшие смерть добровольно. Необходимо отметить, что в древности добровольная смерть имела связь с жертвоприношением, с эсхатологическими представлениями о гибели и спасении, т.о., самоубийство осмысливалось как жертвенная смерть, добровольный уход в мир духов. Неестественная смерть интерпретируется мифологическими рассказами как брак с божеством. Популярен сюжет: самоубийство = чертова свадьба. Особую роль в быличках играют умершие мужья или женихи: они приходят к оставшимся на земле женщинам, вступают с ними в любовную связь и доводят до

безумия и гибели. «Вот у нас, видишь, удавился мужик один. И вот он ходил к ей. Придет, ложится с ей спать» (КО БР 1987.40). «Вот кажется. Приходит в дом мужем али женой. Одна мне рассказывала, что сродственница моей свекрови, двоюродная сестра. Она жила в Ленинграде. А муж-то и до революции подпольно у ней работал. Их и разоблачили. Я, говорит, лежала в больнице, мне, говорит, не сказали, что он это... И он отравился, отравились их пять человек. А мне сказали, что его током убило. Вот, говорит, когда уж стали хоронить, я только и поняла, что раньше на кладбище не хоронили самовольцев-то этих. И вот он стал ко мне ходить. Ходит прямо, говорит, и целует, и все» (КО БР 1988.45). «Родители» выполняют в ряде случаев те же функции, что и «заложные», но это происходит, если живые сами нарушают нормы в отношении с иным миром, в первую очередь, -не соблюдают похоронных обрядов: не провожают или забывают помянуть умершего, не присутствуют на похоронах или на ритуальной поминальной трапезе. Появляются умершие обыкновенно в особые ритуальные дни поминовений: на третий, девятый, двадцатый, сороковой день после кончины. «Бабушка мне рассказывала. Сродственница у нее была. Она болела, а мужа-то деревом убили, она не видала его, как хоронили. И все расстраивалась и говорила: «Хоть бы мне на его поглядеть». А он стоит на поленнице и говорит: «Я к тебе буду ходить». Да вот и стал» (КО БР 1988.150). «Сестра померла. В сорочинье в ночь кто-то стучает в калитку, а собака молчит. Я ее не проводила, а она пришла»(КО БР 1988.154). Умерший появляется на коне или в его облике при помощи магических приемов обнаруживаются зооморфные черты: мохнатые руки, копыта и т.п. «Мне кто-то сказал узду положить в голову. Я-то узду, говорит, положила в голову. Так он, говорит, прошел, у него, говорит, не ноги, а копыта»(КО БР 1987.11). «Так похоронили, и на двадцатый день слышу, говорит, кто-то идет. Слышу, говорит, тук, тук и по лестнице. Но она ведь дверь зааминала. Вот по лестнице хлоп, хлоп. Кошка, говорит, с печки соскочила, уши заострила. [...] Так постоял и пошел. Слышу опять: хлоп, хлоп, хлоп. В окошечко. И вдруг, говорит, по мосту. Труп, говорит, около окошка. На лошади верхом. Хлоп. И петух запел» (КО БР 1988.154). Кони - постоянный элемент похоронных обрядов древности. Конь - перевозчик в

мир смерти, находящийся «за тридевять земель» от мира живых. Одновременно, поскольку «новая жизнь» зависит от «старой смерти», и каждая смерть осмысливается как эсхатологическая катастрофа, конь - жертва, положенная в основании нового мира. Мотив покойника на коне связан с представлением о возможности похищения живых мертвым, это похищение может восприниматься как увоз на коне (ср. бюргерову «Ленору» и связанные с ней литературные произведения о женихе-мертвце). «Это было в Фатеево, когда моя мать еще в девках была. Жила в деревне женщина. Она овдовела... Она очень плакала, ждала его. Одной ночью подъехала к окну тройка, зазвенели бубенчики, в окно постучал муж. Она подошла к окну, видит - стоит муж. Она спросила: «Кто тут?» А он отвечает: «Что ты меня не узнаешь? Я твой муж». Она говорит: «Муж мой умер». «А я и не думал умирать, открывай мне». Она думает: и голос его, и разговор, она и открыла. Вошел тот в избу, сел. А в тулупе был одет, на дворе зима была. И стал разговаривать с ней. И вот видит она, что он лохматый, руки у него лохматые. Она испугалась и стала молитву читать: «Да воскреснет Бог...» Как только стала читать молитву, тут он вскочил, дверь расхлыбыстнулась, как ветром вынесло его. Ни тройки, ни мужа» (Москва, 1992, запись Ареньевой Е.). От покойника спасает молитва - традиционное средство против нечистой силы. В качестве оберегов от неожиданных приходов покойников используют также нож, ритуальные функции которого раскрыты в исследовании А.Л.Топоркова. Нож охраняет новорожденных и рожениц, его используют как оберег от смерти, с ножом совершаются магические действия при поисках скотины, металлические предметы оказываются задействованы в свадебных обрядах. «Магически нож оценивается как самостоятельная активная сила и в тех случаях, когда он неподвижен» (65). Положенный «в голову» нож отпугивает покойника: «Вот он все ходит ко мне, во сне-то, да потом-то не стал ходить. А меня, говорит, научили. Нож, говорит, в голову ложь» (КО ВР 1987.11). Обнаруживает принадлежность покойника к «чужому» миру положенная под подушку уздечка. Спасают от покойника и некоторые действия: о ночных посещениях необходимо рассказывать всем, т.к. тем самым разрушается сакральная тайна, снимается необходимая для поддержания связи с иным миром оппозиция известный/неиз-

вестный -неизвестное непосвященным становится известным, тайное -явным. «Ну, она и мне сказала: «Всем рассказывай, что ты видела его сегодня во сне». Вот он, говорит, пришел он последний раз... Он как, говорит, хлопнет дверям, больше и не бывал: «Ты, говорит, кобелю, суке, псу, всем на хвост навязала, что я к тебе хожу» (КО ВР 1987.11). «Страшно ей. Стала она говорить всем. А он приходит и говорит: «Зачем ты, собака такая, всем болтаешь?» Ушел, и дверь хлопнула, и больше ничего не было» (КО ВР 1987.40). Избавиться от посещений покойника можно, приглашая его приходить «вчера»: вероятно, это связано с тем, что время в загробном мире не соответствует времени человеческому, мифологическое существо можно позвать во вчерашний день, обезопасив тем самым настоящее и будущее: «Он все во сне мне снился каждую ночь. «Ой, девочка, худо. Ты, — говорит, — он придет к тебе, говори: вчера приди, вчера приди. А вчерашний день прошел уж.» Он пришел ко мне, а я отодвигаюсь от него, да: «Вчера приди, вчера приди» (КО ВР 1987.11). Женщины, к которым ходят по ночам умершие, прибегают и к другому средству - призывают на помощь собак. Собаки имеют особые отношения с нечистой силой. Собачий вой может выражать предчувствие посещения нечистых, собаки узнают о присутствии силы «чужого» раньше, чем люди. Но, с другой стороны, при появлении покойника собаки молчат. «Как помер, и схоронили его, хозяйка приходила, говорила, что скоро сорочины будут. Ночью лежим, вдруг слышим - на лошади приехал кто-то, а собака не лает» (КО ВР 1988.153). «...кто-то стучает в калитку, а собака молчит» (КО ВР 1988.154). Собака связана с похоронными обрядами и представлениями о смерти (символическое значение придается собачьему вою — предвестнику смерти, пес — проводник в мир мертвых и страж загробного мира). К мифологическому псу Полкану обращаются с просьбой о помощи в изгнании из мира живых мертвеца. «А меня еще научили — собак скликать на заре: «Полкан, Полкан, бегите на нечистого духу» (КО ВР 1988.45).

По мифологическим представлениям, покойник стремится вернуться в мир живых, но приход его опасен: пространство жизни (дом) с его появлением оказывается во власти смерти. Мертвец возвращается за живыми, поэтому от его нежелательных посещений стремятся предохранить «свое» пространство строгим соблюдением ритуалов и обширной системой оберегов.

Прошедшие через временную смерть имеют возможность совершить обратный путь к живым, но реальный герой, вернувшийся из иного мира, несет на себе отпечаток пребывания в «чужой» земле, во власти фантастических сил. Одним из основных знаков причастности к иномиру является безумие героя (болезнь, потеря памяти). Унесенные лешим возвращаются из лесного царства серьезными, задумчивыми, «с трудом привыкают говорить и дичатся общества» (66). После встреч с лесной девкой охотники теряют разум (см. приложение 1). Познакомившись с лешим, сходят с ума пастухи (67), унесенная нечистым духом девушка, по свидетельству очевидцев происшествия, «как дура была» (КО 1987.3). После возвращения из «чужого» мира герой болеет и умирает: «Ну, и потом год прожил только: исчах, исчах, исчах» (68), «она умерла: три дня проходила, на четвертый умерла» (69). Герой теряет память, забывает прошлую жизнь. Уведенный лесным хозяином говорит о себе, что забыл название своей деревни и имена своих родителей, вернувшись из «чужого» пространства героиня забывает свое имя (70). Потеря героем памяти связана с обрядом посвящения и является одним из признаков героя, посетившего иной мир. Безумие в древности осмысливалось как вселение духа, считалось, что безумный говорит с богами. Шаманы во время священных церемоний доводили себя до галлюцинаций и припадков. Совершая обряд камлания, шаманы впадали в транс или экстатическое состояние, близкое безумию (71). Как отмечала О.Фрейденберг, безумие являлось в древности метафорой смерти, безумие - обязательная черта всех, кто проходит фазу смерти (72).

Болезнь, помешательство, безумие являются ослабленными вариантами смерти, поэтому больные и безумные герои мифологических рассказов, как и умершие, являются носителями «божественной семантики».

Герой, вернувшийся из иного мира, является обладателем чудесного дара - знания, умения, мастерства. По древним представлениям, удачливость человека в каком-то виде труда объяснялась помощью духов. С этими представлениями связаны следующие мотивы: А1 17(а,д) «Леший и пастух : помогает пасти скот, пока его не видят», «пастух знает с лешим», А1

27(в) «Леший и охотник:...охотник знает с лешим», А1 10 «Водяной и мельник:... при помощи водяного ставят мельницу, ...мельник знает с водяным», В1 49 «Черт ночью работает в кузнице» (кузнец знает с чертом).

Чудесное знание, умение, мастерство осмысливается как реализация общения героя с потусторонним миром: властелины потустороннего царства награждают посвященного даром знахарства, ворожбы (А1 13(в)).

Промысловые культы связаны с магизмом. Мифологические рассказы, включающие перечисленные мотивы, фиксируют тот этап развития общественного сознания и религиозных представлений, когда анимизм уступил место магизму, на смену обожествлению представителей иного мира и страху перед ними пришел страх перед человеком, носителем магической силы, и его обожествление. Быличка, описывая основные события человеческой жизни (рождение, брак, смерть), связывает их с потусторонним миром, выражает идею тождества половой любви и смерти, выявляет черты невесты как временно умершей, похищенной духом и возвращенной женихом в мир живых, сопрягает со смертью роды, раскрывает особенности людей, соприкоснувшихся с миром смерти (покойников, безумцев, мастеров), показывает, какими путями осуществляется контакт двух миров.

Литература.

1. Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии: анализ фольклорного Вяльняса. Дисс. доктора фил. наук. Вильнюс, 1988. С. 190.
2. Голыгина К. И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ 3-6 вв и проблема генезиса сюжетного повествования). М., 1983. С. 84.
3. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 149.
4. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 159.
5. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. комм. О. А. Черепанова. СПб., 1996. № 156.
6. Там же. № 158.
7. Манжура И. К. легендам о летающих змеях // ЭО. 1892. № 2-3. С. 254.
8. Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО 1914 № 3-4. С. 110.
9. Завойко К. В. Костромских лесах по Ветлуге-реке. (Этнографические материалы, записанные в Костромской губ. в 1914-1916 гг.) // Труды Кос-

тромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 37.

10. Колчин А. Вера крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 22.

11. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 57. № 4. С. 136.

12. А. С. Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губ. // Воронежский литературный сборник. Вып. 1. Воронеж, 1861. С. 379.

13. Иванов А. И. Вера крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. № 4. С. 71.

14. Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л., 1978. С. 152.

15. Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 148.

16. Еремина В. И. К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности. (Невеста «в черном») // Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24. С. 32.

17. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1978. № 182.

18. Там же. № 177.

19. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 176.

20. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1996. С. 138, 137.

21. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. Вып. 8. Л., 1929. С. 165.

22. Левинтон Г. А. Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тез. докл. 4 Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 27.

23. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 139.

24. Мифологические рассказы... / Сост. В. П. Зиновьев. № 179.

25. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 91.

26. Обрядовые песни русской свадьбы Сибири / Сост. Р. П. Потанина. Новосибирск, 1981. С. 269.

27. Мифологические рассказы... / Сост. В. П. Зиновьев № 182 и др.

28. Еремина В. И. К вопросу об исторической общности... С. 31.

29. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО 1899 № 1-2. С. 110-113.

30. Ончуков Н. Е. Северные сказки. Спб., 1908. № 290.

31. Там же. № 234.

32. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 294. См., напр., толкование символа «нити» А. А. Потебней: «витье, а следовательно, и нить, относятся к двум важным моментам человеческой жизни: браку и смерти, и сверх того имеют значение счастья» (Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 357-358).

33. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 110-111.
34. Толковый словарь живого великорусского языка / Сост. В.И. Даль. М., 1955. Т. 1. С. 34.
35. Неклюдов С.Ю. Оборотничество // МНМ. Т. 2. С. 235.
36. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собр. П.П. Чубинским. Т. 4. СПб., 1877. С. 194.
37. Материалы по этнографии Курской губернии / Приг. к печати В.И. Резанов // Курский сборник. Вып. 4. Курск, 1903. С. 104.
38. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 166.
39. Завойко Г.В. Костромских лесах по Ветлуге-реке (Этногр. материалы, запис. в Костромской губ. в 1914—1916 гг.) // Труды Костр. науч. о-ва по изучению мест. края. Вып. 8. Этногр. сб. Кострома, 1917. С. 37.
40. Невская Л.С. Семантика дороги и смежных с нею представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1990. С. 230.
41. Бахтина В.А. Пространственные представления в волшебной сказке // Фольклор народов РСФСР. Вып. 1. Уфа, 1974. С. 86.
42. Невская Л.Г. Семантика дороги... С. 231.
43. Добровольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях (По данным Смоленской губернии) // ЖС. 1908. Вып. 1. С. 7.
44. Перетц В.Н. Деревня Будагоща и ее предания // ЖС. 1894. Вып. 1. С. 8.
45. Там же.
46. Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ. // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 307.
47. Добровольский В.Н. Нечистая сила... С. 7.
48. Харитонов А. Очерк демонологии... С. 137.
49. Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белорусов // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967. С. 64.
50. Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этногр. очерки. Л., 1990. С. 136, 145.
51. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3-х т. М., 1957. Т. 3. С. 358.
52. Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 41.
53. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 338-340.
54. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. С. 19.
55. Добровольский В.Н. Нечистая сила... С. 12, 13.
56. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 117-142.
57. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа Л., 1969. С. 307, Попов А.А. Получение «шаманского дара» у виллойских

якутов//Труды института этнографии АН СССР.Новая серия.Т.2.М.-Л.,1947.С.283.

58. Ксенофонтов Г.В.Легенды и рассказы о шаманах.Иркутск,1928.С.9,57.

59. Мифологические рассказы.../Сост.В.П.Зиновьев. N 164.

60. Там же. N 160.

61. Седакова О.А.Обрядовая терминология и структура обрядового текста: (Погребальный обряд восточных и южных славян): Дисс. ...канд. фил. наук.М.,1983.С.52.

62. Там же.С.57.

63. Иванов В.В.,Топоров В.Н.К реконструкции праславянского текста//Славянское языкознание.5 Международный съезд славистов.М., 1963.С.145-146.

64. Седакова О.А.Тема «доли» в погребальном обряде//Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд.М.,1990.С.61.

65. Топоров А.Л.Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья//Этнокультурные традиции русского сельского населения 19-начала 20 в.М.,1990.Вып.2.С.103-104.

66. Добровольский В.Н. Нечистая сила... С.7.

67. Мифологические рассказы.../Сост.В.П.Зиновьев. N 52.

68. Там же. N 42.

69. Там же. N 49.

70. Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. Его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки.../Собр.А.Е.Бурцев. Спб., 1902. Т.2. С.108, 72.

71. Зеленин Д.К.Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов.М.-Л.,1936.С.352-379, Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.С.199.

72. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра.Л.,1936.С.233.

* Сюжет возвращения умершего суженого живой невестой широко представлен в мировом фольклоре и литературе. Достаточно вспомнить «Снежную королеву» Андерсена и сказ «Горный мастер» Бажова. Представительница иного мира, могущественная природная хозяйка -образ, характерный для мифологических представлений многих народов,- увлекает в свои чертоги юношу. Любящая девушка, невеста, не верит в его гибель, ей удастся проникнуть в страну смерти. Живая человеческая любовь оказывается сильнее могущества властительницы «чужого» мира. Жених и невеста возвращаются к людям.

ГЛАВА 2. СТРАШНОЕ ПРОСТРАНСТВО. ЛИКИ ИНОГО БЫТИЯ.

п.1.МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В БЫЛИЧКАХ И ПОВЕРЬЯХ.

Общеввропейская систематизация мифологических рассказов.

Проблема систематизации является одной из наиболее важных при изучении любого фольклорного жанра. Работа над систематизацией, классификацией и составлением указателей сюжетов и мотивов произведений несказочной прозы имеет уже более чем тридцатилетнюю историю. В Международном обществе по изучению повествовательного фольклора - International Society for Folk-narrative Research - была сформирована Комиссия по изучению сказаний - Sagen-Kommission. На международном совещании комиссии (Будапешт, 1963) был выработан проект схемы основных рубрик общеевропейского каталога, где мифологические рассказы (mythiche Sagen) предлагалось классифицировать соответственно следующим подразделениям:

А.Рок.

В.Смерть и мертвые.

С.Призраки и привидения.

Д.Духи войны. Е.Тот свет.

Ф.Природные духи.

Г.Духи культурных мест

Н.Превращения.

І.Черт.

К.Демоны болезней и недуги.

Л.Люди, связанные со сверхъестественной силой.

М.Мифические животные и растения.

Н.Клады (1).

На совещании комиссии был обобщен опыт саговедов L.Simonsuuri, R.Christiansen, C.Tillhagen и др. Мифологические сказания, выделенные в их указателях в отдельную группу, соответствуют русским быличкам и бывальщинам. Как отмечал R.Christiansen, в отличие от сказки, которая по природе своей

является вымыслом, сказания «рассказываются и воспринимаются как нечто имевшее место в действительности и основанное на народном веровании», в связи с этим данная область народной прозы должна классифицироваться «согласно различным аспектам определенного верования» (2). Исследователь составил следующий «Предполагаемый указатель сюжетов легенд с систематизированным каталогом норвежских вариантов»:

1. Черная книга магии. Знающие люди.
2. Колдуны и колдовство.
3. Легенды о человеческой душе и призраках.
4. Духи рек, озер и моря.
5. Тролли и великаны.
6. Феи.
7. Домашние духи.
8. Местные легенды о дворцах, отдельных событиях и личностях (3).

Каждый из перечисленных разделов делится на более мелкие подразделы, характеризующие конкретные сюжеты, связанные с тем или иным верованием. Норвежский исследователь выявил в рамках каждого из выделенных им сюжетов мотивы как наименьшие структурные единицы сказаний.

На финском материале создал указатель сюжетов и мотивов мифических сказаний L.Simonsuuri, выделивший следующие основные разделы:

- A. Предзнаменования.
- D. Призраки.
- C. Смерть. Мертвые.
- D. Колдун. Ведьма.
- E. Черт.
- F. Табу.
- G. Духи культурных мест.
- H. Умножители благосостояния.
- I. Лесной дух.
- J. Водный дух.
- K. Троль.
- L. Великаны.
- M. Клады.
- N. Демоны болезни.
- O. Мифические животные.

Каждый раздел включает подразделы; так, в качестве предзнаменований в финских мифических сказаниях могут выступать: двойник, дух, сверхъестественное существо (A1-100), существо в человеческом облике (A101-200), животное (A201-300), видение или событие (A301-400), голос, звук (A401-600), в разделе «Предзнаменования» выделяются также такие группы сюжетов, как предсказание в ночь перед праздником (A601-700), предсказание судьбы (A701-800), сон как предзнаменование (A801-900) и т.д. (4). Каждый из подразделов делится на еще более мелкие рубрики-мотивы, связанные с конкретными персонажами.

Создатели указателей сюжетов русских быличек и бывальщин отмечают, что в основе существующих попыток классификации несказочной прозы лежат указатели R.Christiansen, L.Simonsuuri и R.Sinninghe. Те же принципы положены в основу классификации русских устных мифологических рассказов. Исследователи основываются на традиционном в фольклористике мнении, что характер представлений о мифологическом существе определяет круг фольклорных сюжетов о нем (5). С.Г.Айвазян при составлении «Указателя сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах» выделяет следующие разделы:

А.Былички и бывальщины о духах природы.

1.Леший.

2.Водяной.

3.Русалки.

4.Полевик, полудница.

Б.Былички и бывальщины о домашних духах.

1.Домовой.

2.Банник.

3.Гуменник, овинник, подовинник.

В.Былички и бывальщины о черте, змее, проклятых (6).

Этот указатель в дальнейшем был дополнен и расширен

В.П.Зиновьевым за счет следующих разделов:

Г1.Ведьма.

Г2.Колдун.

Г3.Покойник.

Д. Клад.

Е1.Вестники судьбы.

Е2.Предзнаменования.

Ж. Небесные силы (7).

«Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин» В.П.Зиновьева приведен в большее соответствие с общеевропейской системой классификации.

Классификация мифологических рассказов по основным действующим лицам - мифологическим персонажам - и изучение специфических черт каждого из них исходит из предпосылки, что мифологический рассказ отражает конкретные поверья и культы. Эту мысль высказывал С.-Н.Tillhagen, утверждавший, что сказание является одновременно и жанром устного народного творчества и видом поверья, т.е. категорией менее самостоятельной, чем сказка. Исследователь предлагает указатель мифологических сказаний, основанный на их связи с определенными верованиями и культами (8). Эта точка зрения была в целом принята и в русской фольклористике. Данный подход позволяет привести в определенную систему огромный разрозненный фактический материал. Особенно значимым нам представляется противопоставление духов-хозяев «культурного» и «природного» пространства, отражающее важные законы мифологического мышления.

Мифологическое сознание противопоставляет природу и культуру, оппозиция природа/культура является основополагающей для мифологического сознания и входит в рамки оппозиции космос/хаос. Центральный культурный символ «дом» противопоставлен природным символам: «лесу», «болоту» и т.д. Дух-хозяин является одновременно персонификацией пространства, которым он владеет, его образ есть образ этого пространства. О духах-хозяевах «культурных» и «природных» локусов, а также о людях, перешедших границу между «своим» и «чужим» мирами, пойдет речь в настоящей главе.

п.2. ДУХИ-ХОЗЯЕВА «КУЛЬТУРНОГО» ПРОСТРАНСТВА.

Мифопоэтическое видение пространства основано на стремлении понять его язык, открыть возможность диалога с ним. Мифологические представления и былички о духах-хозяевах «культурного» и «природного» пространства отражают опыт постижения языка мира. Взаимоотношения с домовым - это взаимоотношения с миром дома, малой моделью вселенной, с лесным духом - с миром «чужим», смертоносным и т.д. Мифологическое пространство неоднородно, оно может быть хорошим и «дурным», оно не равно себе (9). Так, в зависимости

от того, какой отрезок времени проходит дом, он может оказываться пространством полноты жизни или местом, куда вторглась смерть, временным не-пространством (предельный случай - заброшенный дом, тождественный кладбищу, омуту, лесу и пр.). Дом может быть добрым или страшным. Домовой дух в поверьях является и добрым хранителем, и слепой силой смерти и судьбы, враждебной человеку.

Поверья и мифологические рассказы о домовых духах учат языку пространства дома.

Домовой.

Вам молюсь я, маленькие боги

Добрые хранители мои.

Ходасевич. Счастливый домик. Мыши.

Все бы было ладно, все бы понутру...

Только вот хозяйка нам не ко двору...

Мей. Хозяин.

Контакт между человеческим и божественным мирами осуществляется в «центре мира». В системе языческого мировоззрения дом - модель мира. Домохозяевами в масштабах своей семьи, в своем доме совершались те же действия, что древними языческими жрецами в храмах. Дом «оставался тем пунктом, где начиналось и где кончалось каждое языческое священнодействие... Недаром словосочетание «домашний очаг» приобрело устойчивый социальный смысл. Средневековые еретики-стригольники, отвергавшие монополию церкви на культовую деятельность, опирались на древнюю и устойчивую славянскую традицию, утверждая, что «дом мой - храм мой» (10). Дом - храм, центр мира. Древний человек моделировал мир при помощи чувственных образов, в микромире храма, святилища, дома воспроизводился макромир. При постройке дома восточные славяне совершали множество магических действий: закладка дома производилась после новолуния (что соотносимо с рождением Космоса), орнамент избы воспроизводил вселенную и т.д. (11). Дом - центр мира, посредник между «небесным» и «земным», временным и вечным, миром богов и людей.

В мифологии восточных славян значительное место занимает дух дома -домовой, вера в которого сохранилась по сей день в русских деревнях. Домовой - покровитель дома, хранитель домашнего очага. «В типичном образе домового соединены все главные характерные черты домовитого хозяина - патриарха. Он самое старшее и почетное лицо в семье домовладельца», - писал А.Н.Афанасьев (12). Образ «дедушки-домового» связан с представлениями об умерших предках, о доле - участии домовладельца. Однако в народных представлениях восточных славян обнаруживается связь домового и с божествами загробного мира, хтоническими животными и нечистыми духами. Будучи языческим божеством домовой амбивалентен. Он может быть добрым или злым в зависимости от «правильно регулируемых контактов с ним обитателей дома» (13).

Новоселье.

Для обрядов перехода в новый дом, ритуальных приглашений, обращенных к домовому, а также для характеристики предметов, связанных с культом домашнего духа, актуальна оппозиция новое/старое. Новое, неизвестное, неосвоенное пугает носителя мифологического сознания. Н о в о е пространство было опасно для живых, отождествлялось с миром смерти, сопрягалось с неизвестным будущим. С этой потенциальной опасностью нового как «чужого» связаны поверья о смерти первого члена семьи, переступившего через порог нового дома: «Примета есть: кто первый в новый дом войдет, тот первый и умирает» (КО БР 1988.119). Чтобы вытеснить из будущего неопределенность и потенциальную враждебность, его необходимо организовать «по типу прошлого»(14). Это будущее в замкнутом циклическом времени есть бывшее и вечное, установленное издавна богами и предками, священное. Домовой воплощает не только старое пространство, но и старое время. Он - прежнее «житье», в обрядах перехода в новый дом переносимое в новые условия. Домовой как воплощение жизни, «старого житья» должен был превратить чужое пространство в свое, живое и нестрашное. «Переходили мы в другой дом, и я уходила утром. Пришла и говорю: «Дедушка, пойдем со мной на новое жилище» (КО НР 1989.84). «Пересезжали на новый двор: «Поезжай вместе с нами на новое место, искать новое счастье» (КО НР 1989.89). «Как переходишь в свой дом,

отворяешь-от калитку, и на запад приглашаешь его: «Дедушка-дворной, приходи к нам, возлюби мою скотинушку. Чтобы нам на корысть, а тебе на потеху.» Дверь отворяли и приглашали на двор» (КО НР 1989.53). Человек не мог жить в доме, не обжитом домовым. Домашний дух должен был первым поселиться в избе - члены семьи приходили к нему как гости к хозяину. При входе в новый дом совершался ритуальный диалог новых домовладельцев с домовым: «Дома ли сосед,/ Али нет?» Сами себе отвечали: «Дома, дома.» «Принимай гостей.» Еще говорили:

«В добрый час,
Идем первый раз
На новое место,
На новое жилье,
На сто лет» (КО ВР 1987.52).

Обживание пространства - не победа над ним, а «принятие в себя, вторичное породнение с ним» (15). Домовой связывает прежнее пространство и время с новым, сегодняшним и завтрашним, не дает прерваться «связи времен». Мифологическое время непрерывно, прерывистость осознается носителем мифологического сознания как трагедия, вносит бессмысленность в существование. «Люди с непрерывным временем, с одной стороны, более цельно и масштабно осмысливают свою жизнь, а с другой - более уверены в том, что события, происходящие в их жизни, не случайны, а детерминированы прошлым и будущим» (16). Таким людям свойственна приподнятость над суетой, масштабность восприятия мира, дальняя временная перспектива. Условие непрерывности времени - осознание тесной взаимосвязи прошлого (в том числе самого отдаленного прошлого) с будущим. Эту связь осуществляет домовый. Потому домового именуют «дедушкой» - его древность есть древность старика-времени. При циклическом понимании времени будущее не таит опасности, оно незыблемо: священное мифологическое прошлое властно над будущим и настоящим. Все древнее, со старины идущее, осмысливается носителями мифологического сознания как высшая положительная ценность, даже пространству с объективно отрицательной семантикой придается значение позитивное. Так, воплощением «жизтья» в ритуалах перехода может являться не только хлеб, замешенный в старом доме, но даже навоз со старого двора, приносимый в новый дом. При переходе в новый дом «дедушку-домового» приглашали с собой.

При всей фантастичности отражения мира мифологическим сознанием, восприятие древним человеком времени как непрерывного, обусловленное обращенностью к вечности, осознание взаимосвязи настоящего с прошлым, как образцом для воспроизведения, способствовало формированию уверенности в сегодняшнем и завтрашнем дне, приподнятости над миром, осознанию связи с вечностью.

Ритуальные предметы, связанные с образом домового.

Прошлое священо, оно живет в настоящем и будущем, связываясь для членов рода с представлениями об ушедших предках. Мифологические предки незримо присутствуют в мире живых, предопределяя и санкционируя их поведение. Ими установлен определенный порядок в доме (микромире - отражении и средоточии макромира). Сакральное не может утратиться, прошлое вневременно, оно присутствует в настоящем как вечное. В образе домового сохранились черты предков, ушедших в сакральное пространство обитателей дома. Знаком этого отождествления является использование в ритуалах, посвященных домовому, тех же предметов, что и в поминальных ритуалах.

Для домового в крестьянских дворах вешали лапоть, кринку, умывальник и полотенце. Полагали, что домовый, принимая жертвенный хлеб, положенный в лапоть, умываясь водой из кринки, будет благорасположен к хозяевам дома. В Нерехотском районе Костромской области вплоть до конца 1980 годов сохранялась память о том, что во дворе нужно вешать лапоть для домового или дворного. «Старый лапоть или шептун вешали у курицы на наседалах для дедушки дворного» (КО НР 1989.25). «Лапоть пустой висел, стоптанный... А не знаю для чего-то. Приметы какие-то. Да, говорят, что дедушка дворной-то был» (КО НР 1989.54). При переходе на новое место, в новый дом несли с собой старый лапоть, олицетворявший домового: «Если в новый дом переходить. Только переходишь кидаешь в подполье лапоть. «Дедушка-домовой, садись к нам на лапоть. Уходим в новый дом.» А потом вместе с лаптем переходишь. Лапоть несешь за собой по земле. В новом дому кидаешь в свое подполье: «Дедушка-домовой, вставай, ты теперь в своем дому» (КО НР 1989.16). «В углу на дворе вешали лапоть, а в нос сунут, что испекут - баранки, пироги. Скажут: дедушке-двор-

ному» (КО НР 1989.73). Старый стоптанный лапоть, как все вышедшие из употребления вещи, связывался с культом мертвых. Старые лапти - обувь умерших предков. Как отмечает С.Ю.Неклюдов, «репрезентирующие и идентифицирующие потенции особенно велики у обуви»(17). Лапоть репрезентирует умершего предка, который незримо присутствует в доме живых потомков и охраняет его. С другой стороны, т.к. воздействие на предмет сказывается на его бывшем обладателе, почтительное отношение к предмету-заместителю предка синонимично почитанию души предка, а вместе с тем и родовой судьбы, Доли, старого времени. На обувь переходит охранительная сила ноги, но, помимо того, она, изнашиваясь при ходьбе, концентрирует в себе путь. Стоптанный лапоть воплощает время, пройденное домом и членами семьи, представляет собой реализацию метафор «ход времени» и «жизненный путь». Доказательством того, что вывешенный лапоть символизировал остановившееся время, может служить тот факт, что в дни поминок вывешивали или выставляли на почетное место в доме старую обувь. Это соотносимо с обычаем останавливать настенные часы в час смерти хозяина дома. Остановившиеся часы - символ остановившегося времени. Часы не использовались в русском крестьянском быту до конца 19 века, их роль в поминальных обрядах выполняли «остановившиеся» старые лапти, «отходившие» свой срок по земле.*

Лапоть, повешенный на дворе, являлся одновременно и оберегом от колдунов - в тех случаях, когда домовый воспринимался как злая сила, существо нечистое : «Дедушка-дворной - это у того, где что-то на дворе не ладится: корова хвораает - что-то наколдовал. Молились, чтобы корова выздоровела... Лапоть вешали на подволоку - на переклад под крышей. На крышу вешали, на дворе -от колдовства» (КО НР 1989.17).

Использование старого лаптя как оберега от злого глаза и от «шалостей домового» рассматривает Д.К.Зеленин (18), исследователь отмечает ритуальные функции сношенных лаптей в свадебных и похоронных обрядах. Старая обувь имеет характер жертвенного приношения предкам. В те моменты, когда требовалось расположение духов-хранителей рода, старого времени, когда открывался новый период жизни семьи, использовалась в обрядах старая обувь: старыми лаптями забрасывали свата, новобрачных после венца, привешивали их к дуге лошади (19).

В образе домового воплотилось представление о многих поколениях умерших предков, чем обусловлен тот факт, что на дворе у русского крестьянина могло висеть более двадцати пар лаптей для дедушки-домового(20).

Ритуальные предметы, связанные с образом домового, использовались и в обрядах, посвященных предкам: для душ, которые в определенные сакрально отмеченные поминальные дни посещают родные дома, трапезничают, гостят, умываются, выставляли кринку с водой и вывешивали полотенце. Кринка вывешивалась и для домового: «Умывальник даже вешали, чтобы умывался, тряпочку» (КО НР 1989.89). Предметы, жертвуемые домовому, воспринимались как вместилище его души, они переносились из прежнего жилища в новое. «Кринку на дворе подвешивали, водички туда налить. Вешали во дворе где-нибудь. Когда переезжаешь,забираешь эту крыночку с собой» (КО НР 1989.95).

Олицетворением домового являлись также хлеб,квашня,замешанное тесто, закваска для теста или утварь для приготовления хлеба. Хлеб выступает в быличках и поверьях в качестве оберега от нечистой силы, хлеб воплощает жизненную силу. «Квашенку надо занести, чтобы печку новую опаривать.Хлеб был испечен, квашенка с тестом была»(КО БР 1988.119). «Когда переходят в новый дом, квашенку, в которой тесто заделываешь, - вот это вносят да кошку пускают. В старом доме замесили, в новый внесли» (КО НР 1989.58). «Растворишь и несешь квашню. Уж вроде как из того дома богатство» (КО НР 1989.103). «Везут по земле в новый дом лапоть за веревочку, чтобы с собой взять дедушку. Несут деревянную квашенку с закваской - из старого дома приносят, а можно и пустую. И через порог кидают в угол, где иконы будут висеть. Или так на печь ставят» (КО НР 1989.75). «В новую квартиру как переходишь, возьми с собой буханку хлеба. И катни ее, чтобы она с порога до переды долетела. Это все к житью»(КО НР 1989.20).

Домового переносили в новый дом с навозом, этот обряд представлял собой обживание пространства, превращение «чужого», нового и опасного в «свое», старое, священное. «Есть дворной. Пересезжали в новый дом, брали лапоточек, в него возьмут со двора навоза и привезут в новый дворик. Скажут: «Дедушка-домовой, пойдем со мной в новый дом.» «Чтобы скотина на новом месте водилась... А лапоть с навозом. Навоз выкидываешь на двор, а лапоть курам на наседово привесишь.

Это куричий бог» (КО НР 1989.20). Подобные обряды «перевода» духа-хозяина из одного пространства в другое производилось также на поминках, когда хозяева в старый лапоть клали перья, пух, уголь с огнем, уносили лапоть за околицу и обращались к нему с молитвой (21). Однако в отличие от поминальных обрядов, по завершении которых «старики», т.е. покойники, вместе с «нечистым» временем поминок изгонялись в загробный мир, в обрядах перехода в новый дом предки и прежнее время должны были сопутствовать живым, освящая как сам путь (процесс перехода), так и «новое место» и «новое житье».

Внешний облик домового.

Домовой может иметь зоо- или антропоморфный облик, а также быть невидимым. Будучи связан с представлениями о предках, души которых обитают в доме, домовый может иметь облик кого-либо из умерших. Он является также в облике живого хозяина, старшего по возрасту члена семьи. Домовой рисуется в образе старика с длинной седой бородой, в стоптанных лаптях (22). Стоптанные лапти домового отражают его связь с миром мертвых, символизируют долгий путь из загробной страны. Борода - также элемент, характеризующий причастность к сфере загробного, к душам умерших: борода- знак духа-предка, «родителя», «чистого» покойника и покровителя семьи, покойники без бороды трактовались как «заложные» (23).

Домовой - существо с двумя левыми руками, чтобы «задобрить» домового, ему вяжут рукавицы из белой овечьей шерсти, обе на левую руку (24).

«Домовой - это старичок с бородкой и с фонариком» (КО 1987.21). «У домового был деревянный фонарик со стеклышком, электричества ведь раньше не было» (КО ВР 1987.22). Фонарик как атрибут домового указывает на его связь со стихией огня. По словам А.А.Потебни, «печной огонь есть домовый» (25). Домовой отождествляется с печным «жаром», он переносится в новый дом с углями, домовый наказывает за небрежное и неуважительное отношение к огню и т.д. Связь с печью и огнем сближает домового с огненным змеем. Змей-осмысливается как одна из ипостасей враждебного человеку домового: «Домовой - черт с рогами. Рассердишь его - полетит змеем. Искры все летят, все летят» (КО ГР 1986.196).

Существуют указания на то, что домовый не может быть увиден человеком: «никто его не видит, но в каждом хозяйстве есть» (КО БР 1987.44). «Домовой не выходит. Должен быть в дому, иначе ничего не получится. Не казался он» (КО БР 1988.120).

Невидимость - знак причастности к потустороннему миру. Связью с миром предков обусловлены особенности локализации домового, который, по народным представлениям, обитает в подполье, под шестком, под или за печным столбом, т.е. в традиционных местах локализации духов - предков. На дворе домовый живет на «ночной стороне», т.е. к северу, ясли для скота ставят к «полуденной стороне» двора, чтобы скот не беспокоил домового (26).

По нашим данным, у русских наиболее популярна зооморфная ипостась домового. В роли домового могут выступать такие животные, как ласка, кошка, мышь, змея.

По русским народным представлениям, ласка - хтоническое животное, связанное с миром мертвых и наделяемое в ряде случаев эротической символикой. Почитание ласки как охранителя дома характерно для многих славянских зон (27). Ласка в русских поверьях отождествляется с домовым. «Домовой - это ласка. Бывает он на дворе. Ласочка такая, зверек. Он чешет коней, плетет косу. Ведутся они и в банях, и в овинах» (КО БР 1988.131). «Домовой - ласка. Говорят, лошадям косы вила. Это добрый признак - за скотиной ухаживала» (КО БР 1988.135). «Раньше ласку называли «домовой», она лошади хвосты заплетала» (КО ГР 1986.198). Особо почитается белая ласка, ее символика хтонична, белый цвет характеризует загробный мир. «У нас домового лаской зовут. Это зверек такой. Ласка белая. Как горностай. Кончик хвоста черный и глазки черные. Если любит животных, то их шерсть волнами делает... Если не любит - замучает» (АО ПР 1991.3.139). «Ласка - такая беленькая животная.

Она находится около коров, около лошадей, около овец, около скотины... Вот это домовый - сама ласка и есть. Горностай, понимаете. Он относится к домовому. Беленький зверек, тот поболее» (КО БР 1988.133). В ряде случаев отмечается, что мифологическое существо лишь внешне похоже на ласку. Домовой - «такой зверек, беленький-беленький. Нет, не ласка. Он только похож на нее» (КО БР 1988.134).

Для восточных славян характерно также сакрализованное отношение к кошке.** Кошка, вероятно, заменила исконного

домового - ласку. При обряде перехода в новый дом первой в жилище впускали кошку. «Чтобы счастье было, кошку белую первой в новый дом пускали» (КО НР 1989.64), «в новый дом переходили - кошку пускали вперед. Все говорят, не то умрешь» (КО НР 1989.79). Кошку перевозят в новый дом вместе с другими предметами, символизирующими домового: «Дом ломают. Берут лапоть и кошку то же самое. Везут на лошадях. Лапоть привязан, и кошка сидит» (КО НР 1989.93). «Приходили к ночи, брали кошечку, хлеб с солью, петуха сажали на печь» (КО ВР 1987.52). Кошка выполняет традиционные для домового действия: стонет, лижет и давит хозяина «к худу». «Тоже было, стонет. Пошли в подвал искать. Там, говорит, кошка рыжая спит. А кошка была чужая. Так, може, это домовый» (КО ВР 1988.118). «Говорили, доможирушко давит, дак надо спросить - к добру ли, к худу ли. Один раз я увидел тоже, что лег на грудь. Говорили, черный как кот. Так и увидел» (АО ПР 1991.2.27). «У нас раньше полати были. Я и слышу: идет кошка. Идет эта кошка к голове моей и так вот лижется, мне бы спросить: к добру ли, к худу ли. Да я не спросила. Что за кошка, думаю. Так захватила, а кошки никакой нет. А чесавочка у меня так и ссохлася. Он нализал у меня. А я потом болела» (КО ВР 1987.30).

При переходе в новый дом кошка использовалась в качестве «мохнатого зверя». Мохнатость связывалась в народных представлениях с изобилием, богатством. Пуская кошку в новый дом, говорили: «Вот тебе, хозяин-домовой, мохнатый зверь на богатый двор» (28). Верили при этом, что богатство переселяется в новый дом.

Домовой может иметь облик мыши.*** Мышь в русских верованиях связывается с представлениями о человеческой душе и о демоническом существе. «Мышь в народе считается за гадину и применена как бы к чорту» (29). В.Клингер, Д.К.Зеленин и др. считают, что мышь - прежде всего, животное - душа. Демонизмом мыши объясняется сближение ее со змеей. Д.К.Зеленин приводит русские названия мыши, подчеркивающие нечистоту этого животного: поганка, гадина, гад, гнус, гнусина (30). Русские мифологические рассказы отражают представление о мыши как существе, связанном с потусторонним миром (31). Домовой-мышь, таким образом, обнаруживает свою связь с хтоническим, загробным и демоническим началом,

что не мешает ему выполнять функции хранителя домашних животных. «Он как мышка бывает, выползает. Хвостик такой маленький. По двору гуляет, выходит так. Есть и серенькие, и рыженькие с белым. Крыса бывает большая, крыса много бегают, на сушилке и на ферме. А он маленький, на четырех лапках. Он оберегает скотину» (КО ГР 1986.195). По народным поверьям, домовый может быть мохнатым или голым. Дом с мохнатым домовым богат и счастлив, с голым - беден и «худ». Гадая о своей судьбе, девушки обращаются к домашним духам, воплощающим их «долю». Гадания производятся у овинов и хлевов (мест обитания домового). «Если, говорит, замуж выйдешь за богатого, так задницу голую пихай в овин, в дыру, сзади мохнатой рукой, а за бедного - голой рукой возьмутся» (КО БР 1988.251).

Поведение домового по отношению к людям.

Статус домового.

Домовой - хозяин дома. Его называют «избенным большим» (32). Он заботится о доме и семье, в нем живущей, является олицетворением дома, его духом-хранителем. «В дому был хозяин. Домового нет - плохо будет» (КО БР 1988.120). Домовой - образ той жизненной силы, которая преобразует хаос в космос.

Уничтожение его грозит дому возвращением к состоянию первоначальной «несвоенности». Дом без домового приходит в запустение. По народным поверьям, выбрасывая из дома старый лапоть, можно выбросить и самого хозяина. «Если лапоть взять и выбросить - не будет в доме порядка, не будет скотина хорошо кушать, как говорится. Не будет она здоровая. Корова не будет доить, лошадь плохо будет возить. Вот, и он, домовый, наводит порядок во всем доме, во всем дворе. Домовой всегда был дома» (КО НР 1989.92).

Домовой кусает людей в наказание за непочтительное к нему отношение, за нарушение его предписаний. В мотиве укуса домового отражается представление о домовом-змее, сосущем кровь, о ядовитом укусе ласки. «У вас бывало - руку-то укусит кусацка, то где-нибудь чего-нибудь как укус какой. Это домовый кусает, видно чего-то ты сделал плохо, не по ему» (КО БР 1987.4). «Да вот видали,наверное, на руке

вот так где-нибудь два зубочка... у каждого бывает. Только вдох глубокий, не часто. И два зубочка» (КО ВР 1987.32). «Два зубочка» домового указывают на его змеевидный облик.

Домового называли «лизун» в связи с представлением о том, что он лижет человека. «Лизание» домового синонимично его укусу, представление о ядовитой слюне домового породило былички о болезнях, вызванных тем, что домовый «нализал» человека. Ядовитая слюна и укус - признаки хтонических существ, связанных с умерщвляющей силой подземного мира. Действия домового-лизуна опасны и губительны для человека, поэтому в русских деревнях, пугая детей домовым, говорили: «Он тебя оближет» (33). Если на теле человека появляются синяки, считается, что домовый «выкусывает». По мифологической семантике синяк - знак смерти, след прикосновения «синего мужика», т.е. покойника (34). Домовой щиплет человека: «Скажут: вот домовый сегодня приходил, у меня сегодня синяки. Меня сегодня дедушка дворной приходил, щипнул ночью» (КО НР 1989.74). Существовало представление о домовом - «щекотуне», жертва которого гибнет под действием щекотки. Взрослые «полохали» домовым детей: «Что-нибудь там хулиганим, не едим или не пьем, нас пугали. Он, говорили, ночью придет и станет вас щекотать за пятки» (МО НР 1992.1.2).

Итак, домовый даст о себе знать при приближении смерти или сам является первопричиной смерти. Тем самым он сближается с образом божества загробного мира, змеевидного Велеса, а также с мифическими существами, воплощающими долю и рок.

Домовой обладает способностью предсказывать будущее: стонет, плачет, давит домочадцев. Стон и плач домового предвещают трагические события в жизни семьи: «Домовейко-вещун. Если домовейко плачет, значит кто-то скоро умрет» (АО ПР 1991.3.152). «Не видывали, ну слышать слышали. Домовой, говорят, вроде как стонет, если плохо» (КО БР 1988.132). «Это перед сном было. Как ложимся спать, и застонет. Застонет как человек там или как поросенок. И стукнет в 12 часов раза два. Скажешь: «Домовой, домовый, худо или добро?» И затихнет. Если добро, то больше не стонет, а если худо, то он откликнется» (КО БР 1988.129). «Если ночью человек задыхается, говорят: домовейко давит. Тогда его

надо спросить, к добру или к худу, и слушаешь. Он неясно, тихо отвечает» (АО ПР 1991 3.153).

В образе домового отразились представления о языческом «скотьем божестве», в некоторых местностях его называли «скотным кормильцем» (35). Домовой – покровитель домашних животных, связанный с ними столь тесной магической связью, что его уход из дома влечет их гибель. «Без домового не будет скотина жить» (КО ВР 1987.4). Домовой мог любить или не любить скотину: коров, коней, овец. «Как не нравится ему скотина, он ее завивает клочьями, хоть корми, хоть не корми. А иную хоть не кормишь, а она чистенька –это уж, говорят, домовый ее любит» (КО ВР 1987.4). Любовь-нелюбовь домового зависела от двух обстоятельств: от соблюдения хозяевами определенных норм в общении с домовым и животными и от масти животного. Нелюбимое домовым животное заболевает. «Не ко двору» животное той масти, которую домовый «не любит». «Красных коров у меня домовый не любит, и пестрые кошки у меня не живут, трехшерстные не живут кошки. Вот живет эта Марина у меня трехшерстная (кошка- Е.Е.), Все равно она – погляди, какая худая. Все равно она издохнет. А серые кошки как лани, хорошие. Не ко двору трехцветные» (КО ГР 1986.200). Домовой как предок генетически связан и со скотиной, и с членами рода, цвет шерсти и волос – знак принадлежности к одному роду, поэтому обычно скотину выбирают «в масть» домового, т.е. шерсть ее должна совпадать с цветом его волос. «Не ко двору» может прийти и человек иной, чем остальные члены рода, «масти», т.е. имеющий иной цвет волос (ср. в стихотворении Есенина: «Ой, не любит черны косы домовый.»)

Дом, место жизни семьи, рода, и по языческим, и по христианским представлениям является храмом. Мир в доме осмысливается как залог мира во вселенной. Домашние распри воспринимаются как воцарение бездуховности, отсутствие благодати, опустошение космоса. В христианстве внутрисемейные раздоры объясняются кознями дьявола, вторгшегося в дом и души людей, потеснившего Бога. В язычестве семейные распри связывались с уходом домового (своего рода языческая богооставленность). Во избежание превращения дома в неведомое, пространство губительное и пустое, совершаются определенные обряды как христианские (освящение жилища), так и языческие. Домовой хозяин в отличие от других духов и демонов ,

по народным представлениям, не боится креста и молитвы, он обитает в пространстве, освященном присутствием икон, в благословленных домах.

Пригласительные формулы и обращения к домовому.

Ритуальные обращения к домовому сводились главным образом к следующим мотивам - просьбам: уйти вместе с семьей из старого дома, поселиться в новом доме, ухаживать за скотиной, не мучить ее, покровительствовать ей. При введении скотины в новый дом, ее поручали попечительству домового, передавали ему «на руки». Формулы могли быть лаконичными: «Батюшка домовый, прими к себе на руки» (КО БР 1988.128). Часто они облесались в стихотворную форму:

Соседушко,доброходушко,
Обиходь мою коровушку,
Пои ее и корми се
Соломкою яровою, ржаною
Вместо сена ...
И овса зеленого (КО БР 1987.5).

Заговор произносился при вводе новой коровы в дом, хозяйка, исполнительница заговора, оглаживала при этом животное.

Оглаживание рассматривалось как врачевание, наделение животного здоровьем и силой (подобным образом знахари при лечении больных оглаживали их). Оглаживать животное должен был, по народным поверьям, и домовый. К нему обращались с просьбой: «Пои-корми сыто, гладь гладко, люби и храни» (КО БР 1988.115), «пой, корми, гладь да люби» (КО БР 1987.44), «доможилушко, домовеюшко, принимай мою скотиночку, пой и корми да оглаживай» (АО ПР 1991.2.24).

Домовой, по народным представлениям, должен был поить и кормить домашних животных, но он мог и погубить их, забить, замучить, поэтому к нему обращались с просьбой о милости и любви: «Дедушко-домовеюшко,

Я скотинку привела.
Пой, корми,
Хорошо води,
Не май,

Своих деточек уймай.
Аминь, аминь, аминь (АО ПР 1991.3.151).
Доможирушко-атоманушко,
Пой и корми нашу коровушку,
Сам не бей,
И жену закликай,
И детей (АО ПР 1991.2.28).
Батюшка-домовоюшка,
Люби нашу коровушку (КО БР 1988.115).
Соседушко-дворовой,
Ухаживай за скотинушкой моей.
Ешь и пей, тела не терей (КО БР 1987.8).
Соседушко-доброходушко,
Люби мою коровушку (КО БР 1987.33).

Наговоры, называемые в некоторых случаях «молитвами», исполнялись с целью получить расположение домового. Они произносились ежедневно или в особое ритуально отмеченное время (при вводе «новокупки», при лечении и т.п.). С лингвистической точки зрения, главный признак «молитв», обращенных к домовому - изобилие слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами: дедушко, домовоюшко, батюшко, соседушко, доброходушко, доможилушко, атаманушко, коровушка, скотинушка, скотиночка, деточки и т.д. Слова, выражающие любовь и ласку, осмысливаются как лексика любимая домовым. Домовой требует и в отношениях между домочадцами, и в отношении человека к домашним животным почтения и любви. «И корову тоже не всякую любит. Зависело это от хозяйки. Какая хозяйка ругается, а другая все: коровушка да коровушка. Ласково то есть» (КО БР 1987.33). Брань, ссоры, драки воспринимаются как нарушение определенных норм родовой жизни, как междоусобицы, которые хранителю рода наносят оскорбление. Домовой карает «плохие» дома и покидает их. По костромским поверьям, домовый в образе зверька-ласки ходит только по «порядочным» домам: «Это в порядочных хозяйствах они ведутся. Благославленные хозяйства только. Если есть матюкалы, драки какие - она (ласка.- Е.Е.) не подойдет. Вот они какие. Очень такие домоводные эти зверьки. В порядочных хозяйствах только были. В плохие даже не подойдут» (КО БР 1988.133). «В благославленный дом, верно, он ходит. По домам ходит. А к кому-то даже не заглянет» (КО БР 1988.134).

Цикличность времени и сакральность прошлого носят этический характер. Человеческая жизнь должна быть ориентирована «на повторение, а не на новаторское изменение» (36). Не ломать старые традиции, установленные богами и предками, а неукоснительно соблюдать их, чувствуя их надличностный, божественный характер – в этом суть мифологической этики. Воплощением этического закона является домашний дух.

Известны представления о двух домовых – своем и чужом. Еще А.С.Кайсаров приводил свидетельства того, что домашние хозяева разделены на два рода – добрых, пополнявших хлебные овины и холивших лошадей, и злых, причинявших вред хозяевам, выживавших жильцов из дома (37). Злые или «лихие» домовые воспринимались как чужие. Появление в доме чужих домовых – знак недобрый, вместе с чужим началом в дом приходит смерть. Появление чужого домового предвещает беды: пожар, смерть, падеж скота. Чужой домовой должен быть изгнан из дома при помощи определенных ритуалов. В борьбе между «своим» и «чужим» важное место отводится человеку, именно он может содействовать изгнанию «лихого» пришельца. Так, по поверьям, если хозяин ударит метлой по стене дома с приговором «бей наш чужого», свой домовой одолеет домашнее зло (38). Существуют мифологические рассказы об изгнании знающим человеком (знахарем или цыганом) домового, «напущенного» из пространства, связанного с представлениями об ином мире. Чужой домовой, называемый также «наброжим», изгоняется «на тьмы лясы, за мхи, за балоты» (39). «Наброжий» домовой отождествляется с нечистой силой, обитающей в ином царстве. Хозяин-домовой, губящий живущих в доме, именуется также «нежитью», в доме, где обитает «нежить», опасаются жить (40).

Под чужим домовым понимается существующее в доме зло, смертоносное начало, принадлежащее «чужой», враждебной стороне. Ритуальное избавление от чужого домового связано с выносом его со двора вместе с навозом, который в других случаях олицетворяет богатство и жизнь. «Ну, я запомнила, что вот когда скотина не стоит на дворах, гибнет, она говорила (мать информатора. – Е.Е.) : когда везут со двора навоз... вот четыре осинового кола вколотить так вот, по углам, где стоит корова, и на выход пятый. Положить по кусочку хлебушка,

хлеба, соли и святой воды - полить кусочки и говорить такие слова:

«Батюшка домовой!
Свой домовой на свой широкий двор,
Чужой домовой со двора долой.
Своему домовому хлеб да соль,
А чужому домовому осиновый кол.
Во имя отца, и сына, и святого духа.
Аминь» (КО ГР 1986.201).

В обрядовом уничтожении чужого домового используется осиновый кол - традиционное средство против нечистой силы. Зафиксирован также заговор «от домового», содержание которого сводится к изгнанию «худого», болезней и недугов, из тела коровы:

«Иди, худое,
За лихие болота,
За гнилую колоду,
Где быки не ревут,
Петухи не поют,
Там ваше гулянье,
Там ваше красованье,
Там вечная жизнь» (КО ГР 1986.187).

Домовой обитает не только в доме, но и в потустороннем мире, местах обитания таких мифологических персонажей как змеи, демоны болезней и смерти и т.п. Ср.: «Пойди ты, родимец,/Под пень, под колоду,/Под сырой лиственичный корень./ Тут тебе, проклятому,/ Вечная память» (АО ПР 1991.3.143). В образе домового обнаруживаются черты духа-хранителя и одновременно потустороннего существа, встречи с которым опасны для человека. Он занимает промежуточное положение между своим и чужим миром. В зависимости от ряда обстоятельств в нем могут актуализироваться признаки «своего» или «чужого» существа, что определяет и статус дома, хозяином которого он является. Дом оказывается то жилым, «своим», то нежилым и неживым пространством. Благополучный дом охраняем домовым, неблагополучие - знак воцарения домового «нежити». Домовая «нежить» и «чужой» домовый вызывают страх: под их влиянием пространство жизни разру-

шается, становится страшным, грозит гибелью и разрушением членам семьи, обитателям гибнущего дома. Но опасны и встречи со «своим» домовым, т.к. он -представитель инобытия, таинственно влияющего на здешний мир и земную жизнь.

Кикимора.

Злые духи дома могли именоваться кикиморами, шишиморами, шишигами, чучуморами. Эти персонажи представляют собой женскую ипостась домашнего хозяина. Обитают они там же, где и домовый. «Под полом шишимора живет. В каждом доме. Ее и не увидишь, невидимая» (КО БР 1988.125). «Домовые в домах живут. И чучуморы» (КО БР 1988.116). Имя «кикимора» сложное, вторая его часть - древнее название мифологического существа мары или моры, воплощения смерти. Мара - сниженный образ богини Мокоши. В самом имени этих духов содержится то же консонантное ядро, что в имени Мокуши-Мокоши(41). Как показали исследования В.В.Иванова и В.Н.Топорова, Мокошь - единственный женский персонаж пантеона князя Владимира - представляет собой «Хозяйку низа», изгнанную с небес супругу Громовержца. Следы культа Мокоши сохранились вплоть до 20 в. на Севере и Северо-Западе России. Мокошь связана с прядением, что в мифологической традиции соотносится с идеей судьбы (прядение нити жизни), процесс прядения может рассматриваться как умножение жизненной ткани. Девы-пряжи функционально близки богиням судьбы, «образ богинь судьбы как Прях имеет весьма древние истоки, во многом характерные для всей индоевропейской культурной традиции вообще»(42).Как указывал А.А.Потебня, «нить - судьба вообще» (43). Мокошь входила в ряд: женский мокрый - нечет - ночь - смерть . Она была связана со сферой пола. Имя Мокоши употреблялось для обозначения женщин легкого поведения, Мокошь - блудница. Одной из мотиваций изгнания «Хозяйки верха», супруги Громовержца, с небес на землю является ее измена с противником Громовержца (44).

Кикимору и Мокошь объединяет связь с пряжей. Мокуша по ночам прядет оставленные без благословения кудели, в русских деревнях говорили о ней: «Мокуша пряла», «Мокуша остригла овец» (45). Прядет, треплет и путает пряжу и кикимора-шишимора. «Шишимора, когда прялку оставишь, она

и прядет. Напрядет и запутает все. А ночью шишимора прялкой звенит.» (КО БР 1988.123). «Вот раньше пряли . У пряхи останется. Растреплет все (куделю). Она никому не помогает... Оставлять не надо, тогда и не навредит» (КО БР 1988.125). «Шишимора пряла. Вот слыхала-то, что не допряла, кикимора придет и допрядет у тебя хлопок-то. Куделька останется у пряхи, она и спрядет. Как было, так и будет, но все равно плохо оставлять» (КО БР 1988.127). «Шишимора была. Плохая, видно. Осенью куделю растрепала. В доме жила» (КО БР 1988.121). Архаично представление о том, что, допрядая хлопок за хозяйкой, кикимора причиняет ей вред. Прядение осмысливалось как ритуал, связанный с творением мира и жизни (полотно и нить жизни). Принимая участие в нем, злой дух вносит негативное начало в мироустройство. Вмешательство кикиморы впоследствии должно негативно сказаться на жизни пряхи и ее рода. Изначальная связь прядения с мифом и ритуалом могла забыться, но представление о таинственной опасности, которую приносит допрядающий хлопок дух, сохранилось в русских деревнях по сей день. Прялка в народных представлениях обладала высокой степенью знаковости. Звон прялки кикиморы воспринималась как пророчество. Дух женского пола с прялкой в руках появляется перед смертью. Увидеть божество судьбы или услышать звук ее сакральной работы можно лишь в канун перехода в иной мир. «Это уж к плохому было:похоронка пришла на мужа». «Перед бедой, говорят, это» (46). Связь кикиморы с прялкой и куделей указывает на ее принадлежность к той категории божеств, которые определяют человеческую участь. К той же группе принадлежат древнегреческие парки и мойры, древнескандинавские норны.

Кикимора связана с живущими в доме женщинами, которым она причиняет зло. Метафорической заменой женщины в народных поверьях и обрядах является курица, связь кикиморы с курами также является знаком ее соотнесенности с женским началом. Существовало поверье, что, если курица не спит на «седале», случится несчастье, но «непременно с женщиной» (47). Возможно, место на «седале» занимает кикимора, причиняющая зло женщинам, т.е. в крестьянском дворе воцаряется женская смерть.

Кикимора - это болезнь кур, куриный мор. «А шишимора куриц щиплет. Вот он начнет с головы и до самого хвоста все выдерет. А остальные курицы стонут. Это болезнь» (КО БР 1988.124). В качестве оберега от кикиморы используют «худую» кринку или палочку с природным естественным отверстием, называют эти ритуальные предметы «куриным богом». «А меня научили. Говорят, идешь и найдешь палочку с дырой нечаянно, сучок где выпал. Со святой молитвой вешаешь. У меня не бывало больше (куры не болели.- Е.Е.). Я два раза случайно находила» (КО БР 1988.124). «Найди, говорили, палочку, палку с сучком, и дыра - сучок выпал. Я несколько раз находила и вешала, где курицы садятся. А все равно щиплет. Липовый лапоть надо вешать туда же. Этого она не любит» (КО БР 1988.130). «А то кринку худую вешали, еще говорили - это куриный бог. Где курица, «наседала» называется, где курицы сидят ночью. На этой вот повесишь» (КО НР 1989.55). Куриным богом назывался также старый лапоть (КО НР 1989.20).

Оберег от кикиморы - куриный бог. Д.К.Зеленин полагал, что название «бог» связано с поверьем: ночной крик кур - это их молитва, магический предмет вешается в курятнике как икона, слово «бог» заменяет слово «икона» (48). Куриный бог связан с культом мертвых (вышедшая из употребления кринка, как и другие старые предметы, имеет отношение к миру умерших). Одновременно куриный бог - женский эротический символ, что соответствует его функции: содействовать плодovitости кур (49). Т.о., кикимора, как и Мокошь, связана со сферой пола. Об этой связи говорит и другое средство воздействия на кикимору - мужские штаны: «Говорят, вставай да бей штанами мужскими, она и уйдет» (КО БР 1988.123). Мужская одежда репрезентирует мужчину, любовной связи с которым добивается кикимора-блудница. Думается, данный ритуал можно сопоставить с приговором, с которым обращаются к домашнему хранителю-ласке: «а я тебя обвенчаю... дам тебе царского сына» (50). Шишимора-шишига существо, связанное с представлениями о половой любви и блуде. «Как шишига хвостом ты вертишь!» - так бранят баб и девок» (51). Кикиморы, как и все хтонические существа, амбивалентны, они символизируют смерть и рождение, отличаются сексуальностью и связью с загробным миром.

Кикимора принадлежит к числу тех мифологических персонажей, которых представляли ряженые на Святки. Старухи надевали «шоболки», рваную одежду, брали длинную заостренную палку, привязывали к ней пряжу и садились на полати, святочная игра заключалась в том, что девушки хватали «шишимору» за ноги, а она била их палкой (52). Это функционирование кикиморы в календарных обрядах вновь сближает ее с греческими мойрами, которые были связаны с годовыми природными циклами и одновременно олицетворяли жребий, достаемый каждому отдельному человеку. У греков, как и у египтян, была сильна традиция связывать образ судьбы с представлениями о космических ритмах (53). Русские кикиморы-шишиморы, как существа, воплощающие судьбу (главным образом, женскую), связаны с годовым космическим ритмом, личная судьба обусловлена общей природной закономерностью.

Банные духи.

«Закоптелыми и заветшалыми стоят вразсыпную по оврагам и косогорам утлая баньки, нарочно выставленные из порядка прочих деревенских строений. «Баня» издревле не считается чистым местом, а после полуночи даже опасным и страшным: не всякий решается туда заглянуть, и каждый готов ожидать какой-нибудь неприятности от случайной и неожиданной встречи» - писал С.В.Максимов (54). В народных представлениях баня считается «нечистым» местом. По поверьям, здесь обитают банные духи - банники и сдериhi-обдериhi. Живут они под каменкой или в каменке - печи, сложенной в углу бани из больших камней, - а также под полком - высоким настилом рядом с печью, длиной в рост человека. «Теперь бани белые, а раньше черные были. Так она, сдериha, в них и жила» (АО ПР 1991.3.170). «Раньше рассказывали, что там сдериhi в бане живут, да под полком» (АО ПР 1991.2.18). Банник и сдериha мучают людей за нарушение определенных норм и запретов: душат, наводят угар, сдирают кожу.

Банным духам приносят жертвы: когда впервые топят новую баню, бросают на печь соль, оставляют веник, мыло и воду в бочке для банника, который, по поверьям, моется в четвертый пар (т.е. четвертым). В Пинежье банник описывается как «дедко-светлоглазко»:

«Одна видела дедко-светлоглазко. В байне мылась, видела: на каменке сидит» (АО ПР 1991.3.171.) Светлые глаза -устойчивая черта представителей потустороннего мира. С поверьями о баннике сходны поверья о сдерихе.

Представление о бане как месте нечистом отразилось в запрете посещать после бани церковь: баня оппозиционна храму Божьему как «поганое» пространство - святому. В бане после обмывания невесты, роженицы или новорожденного ребенка появляется банный дух обдериха или сдериха. «Сколько вымыто, как родились, столько обдерих» (55). Свадьба и рождение - этапы в человеческой жизни, связанные с ритуальной смертью. Обдериха представляет собой «второе я» каждого человека, ту часть души и тела, которая «умирает» во время обряда инициации. Находясь в инопространстве (бане), человек двоятся: прежний умирает -новый рождается. В этот момент особенно опасна «подмена», совершить которую стремятся силы хаоса (мифологические существа): направить «чужое» в мир человеческий, а «земное» оставить в ином мире. Если «подмена» совершится, то в «живой» мир вернется не возродившийся «новый» человек, а «дурная», отжившая его часть, «чужое», изображающееся в образах уродов - подменышей. Во избежание этого совершают следующее магическое действие. «Выйдя из бани, чтобы уберечься от колдовства, надо сказать: «Мое, пойдем со мной, чужое, в бане оставайся. Аминь» (КО ВР 1987.75). Сдерихи обменивают оставленных в бане детей: «Сдериха. Пойди в баню, говорят, так выдерет. Ребенка маленького нельзя оставлять одного - обменяет. Дадут какую-нибудь урину. Ту увели, унесли, а оставили нездорову. Сдериха унесет куда-нибудь. Нельзя оставлять ребенка в байне одного» (АО ПР 1991. 3.154). В некоторых быличках сдериха выступает как проклятая и обмененная девушка. Похищенная нечистым духом в младенчестве, она имеет возможность вернуться в мир людей через много лет, если найдется молодой человек, согласившийся на ней жениться.

Подобно другим мифологическим персонажам, русалкам, леша-чичам, домахам, сдерихи воют и режут ночами. «Говорят, режут ночью сдерихи» (АО ПР 1991.3.159). По поверьям, услышать голос мифологического существа можно лишь накануне смерти. В общеевропейском каталоге мифологических рассказов «духи культурных мест» выделены в отдельную группу. Под «культурным

пространством» при этом может пониматься и пространство нежилых строений. Так, L.Simonsuuri к духам культурных мест относит таких персонажей финских sag как дух хлева (viehstallgeist), дух коровьего хлева (kuhstallgeist), дух конюшни (pferdestallgeist), духи бани и водной бани (sauna-, waldsaunageist), дух мельницы (mühlengeist), кузницы, лесопилки, мастерских (schmiede-, sägewerk-, werkstattengeist), дух судна (schiffsgeist) и т.д (56). Русские банник, овинник, подовинник, гуменник также относятся в указателях русских быличек к домашним духам (57). Однако перечисленные докусы являются, согласно народным представлениям, «нечистыми», то есть связанными со стихией хаоса, а не космоса. Духи-хозяева нежилых строений обладают теми же страшными и смертоносными свойствами, что и природные духи.

Литература.

1. Sagen Kommission der International Society for Folk-Narrative Research//Demos: Ethnogr. und Folklor. Informationen.1964.H.1.S.170-172.
2. The migratory legends a proposed list of types with a systematic catalogue of the norwegian variants by R.Christiansen //FFC. N 175.Helsinki,1958. P.4.
3. Ibid.P.4.
4. Typen- und motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen von L.Simonsuuri //FFC. N 182. Helsinki,1961. S. 37 — 44.
5. См. напр.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре.М.,1975.С.101.
6. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост.С.Г.Айвазян при участии О.Якимовой//Померанцева Э.В.Мифологические персонажи в русском фольклоре.
7. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин/ Сост.В.П.Зиновьев// Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири.Новосибирск,1987.
8. Tillhagen C.-H. Was ist eine Sage?//Acta ethnogr. Acad. Sci. Hung.1964.13.S.12-13.
9. Топоров В.Н.Пространство и текст // Текст: семантика и структура.М.,1983.С.232.
10. Рыбаков Б.А.Язычество Древней Руси.М.,1988.С.467.
11. Там же.С.465.
12. Афанасьев А.Н.Поэтические воззрения славян на природу.В 3-х томах.Т.2.М.,1994.С.87.
13. Виноградова Л.Н.Региональные особенности полесских поверий о домовом //Славянский и балканский фольклор.М.,1995.С.146.

14. Осипов А.И. Пространство и время как категории мировоззрения и регуляторы практической деятельности. Минск, 1978.
15. Топоров В.Н. Пространство и текст. С.242.
16. Головаха Е.И., Кроник А.А. Психологическое время личности. Киев, 1984. С.161.
17. Неклюдов С.Ю. Тайна старых туфель Абу-л-Касима. К вопросу о мифологической семантике традиционного мотива // От мифа к литературе. Сборник в честь семидесятилетия Е.М.Мелетинского. М., 1993. С.206.
18. Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901-1913). М., 1994. С.217-227.
19. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX-начала XX в. М., 1984. С.66.
20. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914.3-4. С.103-105.
21. Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью. С.222.
22. Завойко Г.К. Верования... С.103.
23. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С.175.
24. Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1898. Вып.1. С.69.
25. Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С.487.
26. Костоловский И., Чернышов В. Приметы и поверья // ЖС. 1901. Вып.3-4. С.133.
27. Гура А.В. Ласка (*mustela nivalis*) в славянских народных представлениях.1. // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С.121-136.
28. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т.2. С.117.
29. Завойко Г.К. Верования... С.131.
30. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч.2 // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Вып.8. Л., 1929. С.48.
31. Ефимова Е.С. Основные мотивы быличек и бывальщин о мифических животных // Филологические эссе. М., 1993.
32. Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ. // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып.3. С.323.
33. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т.3. М., 1994. С.796; Завойко Г.В. Костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Этногр. сб. Кострома, 1914.
34. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996. С.136.
35. Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин... С.69.

36. Лой А.Н. Социально-историческое содержание категорий «Время» и «Пространство». Киев, 1978. С. 64.
37. Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология. М., 1807. С. 81—82.
38. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. N3. С. 30. О «чужом» домовом см. также: Иванов А.И. Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. N4. С. 87.
39. Добровольский В.Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями // ЖС. 1897. Вып. 3-4. С. 366.
40. Материалы по этнографии русского населения Арханг. губ., собр. П.С. Ефименком. М., 1877. Ч. 1. С. 165.
41. Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 185.
42. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 92.
43. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А.А. Слово и миф. С. 358.
44. Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши... С. 194-197.
45. Барсов Е.В. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. 1. М., 1887. С. 360.
46. Мифологические рассказы... / Сост. О.А. Черепанова. N 240, 241.
47. Шустиков А. Предсказания и приметы из мира животных. (Поверия крестьян Кадниковского уезда) // Известия Вологодского общества по изучению Северного края. Вып. 4. Вологда, 1917. С. 96.
48. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 94.
49. Топорков А.Л. Куриный бог // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 238-239.
50. Гура А.В. Ласка... С. 124.
51. Завойко К.В. Костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костр. науч. о-ва по изучению мест. края. Вып. 8. Этн. сб. Кострома, 1917. С. 38.
52. Там же.
53. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. С. 106 и др.
54. Максимов С. Собр. соч. Т. 18. СПб., 1912. С. 51-52.
55. Мифологические рассказы... / Сост. О.А. Черепанова. С. 60.
56. Turpen- und motivverzeichnis... von L. Simmonsuri. P. 102—106.
57. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С.Г. Айвазян. С. 173-191.

* Мифологизация часов и связь с ними образов домашних духов, владычицы судьбы, нашла широкое отражение в художественной литературе. Вспомним знаменитый блоковский образ маленького карлика, остано-

вившего часы в минуту, когда «опочил» ребенок: сумрак, покой и странная тишина смерти и сна царствуют в заколдованном мире «Оттого, что карлик маленький/ Держит маятник рукой». Останавливая часы, домашний дух останавливает время. В искусстве опозитизированы часовщики как люди, владеющие временем и судьбами. Тема часов и часовщиков связана с «мышинной темой». Об этом см. также ниже в связи с образом мыши-домового.

**Для художественных произведений, моделирующих сакральное внутреннее пространство дома характерен образ кошки как существа, олицетворяющего домашний покой и незабываемость дома. В «Старосветских помещиках» Н.В.Гоголя разрушение пространства Дома-малой вселенной-начинается с ухода и одичания кошечки Пульхерии Ивановны: она как «привычное» существо в доме уносит с собой в «чужое» пространство старую жизнь, хозяева умирают и дом перестает существовать. В сказке Андерсена «Домовой и хозяйка» домовый общается в доме только со старым большим котом, который знает о его существовании, слушает его и понимает. Связью с домашним пенатом обусловлено всеведение кота. Ср. героиня Цветаевой, разгадывая «вчерашний» сон, думает о том, «что понял, длительно мурлыча, Сибирский кот?» Кот связан со сном (одним из мифологических существ, приносящих сон, в русских колыбельных песнях является кот-баюн).

***Связь представлений о домовом-мышь-сакральном времени-часах-судьбе нашла широкое отражение в литературе. В пушкинских «Стихах, сочиненных ночью во время бессонницы» сочетаются символические образы часов, парок (богинь судьбы) и мышей («Жизни мышья беготня»). Ночные голоса домашнего мира соотносятся с пророчеством о мире и судьбе. Поэт ищет в них смысла, пытается понять их тревожный, «торопливый, частый», «чуткий», «тайный», «вечный» шопот, их темный язык. Часы и мыши связаны таинственной связью в сказке Гофмана «Щелкунчик и мышиный король»: крестный Дроссельмейер, который «знал толк в часах и даже умел их делать» в чудесном видении Мари сидит на часах, которые бьют полночь, свесив крылья, чтобы часы били тише и не спугнули мышей. Часы поют полуночную песню о мышинном короле: хтоническое существо, повелитель мышей, приходит в дом в сакральный час. Мышиные полчища появляются под бой часов. Мыши изображаются как существа, знающие все пространство дома до мелочей: их шушуканье, перешептывание и шуршание слышится «во всех углах - за печью, за стульями, за шкафами». Их невнятный язык - язык пространства дома. Другой пример - «Счастливый домик» В.Ходасевича, где мыши являются на зов в «сонный вечер, в доме старом», они - домашние «лары», «маленькие боги», хранители мира и покоя, стражи, принимающие скромную жертву («ломтик сыра, крошки со стола»). Мир мышей - мир сна, час общения с ними - «час отдохновения». Добрые или враждебные, мыши всегда священны. Общение человека с ними играет важную роль в его судьбе и раскрывает ее смысл.

п.3. ДУХИ-ХОЗЯЕВА ПРИРОДНОГО ПРОСТРАНСТВА.

Леший.

*Слышу, нечистая сила
Залотошила, завyla,
Заголосила в лесу.*

*В лесу тишина гробовая...
Некрасов. Мороз, Красный нос.*

В мифологических традициях большинства народов «лес» противопоставлен «дому», «селению» как «чужое» — «своему», «смерть» — «жизни». «Лес — одно из основных местопребываний сил, враждебных человеку» (1). Лес окружает мир мертвых, здесь обитают духи-хозяева и особые божества, связанные с представлениями о смерти, здесь происходят обряды инициации. Леший — хозяин лесного мира является одним из наиболее популярных персонажей русских мифологических рассказов. Вопрос исследования образа лесного хозяина затрагивали в своих работах А.Н.Афанасьев, С.Максимов, В.Я.Пропп, С.А.Токарев, Э.В.Померанцева, Б.А.Успенский, Н.А.Криничная и др. (2). В этом образе были обнаружены признаки, сближающие его со сказочной бабой Ягой, героями-великанами народных преданий, с божеством загробного мира Велесом, божеством — патроном инициаций. Леший связан со сферой «чужого» и потому в его облике и поведении обнаруживаются черты, присущие божествам смерти.

Мир лешего — мир смерти. Лесной мир, в котором оказываются герои былички, несовместим с реальным, обыденным миром. Это параллельное пространство, границу которого человек преодолевает незаметно для себя. Тот реальный лес, где ведутся поиски заблудившегося, не равен мифологическому лесу, в который он перемещается, оказавшись во власти лесного духа. Мифологический лес — мир потусторонний.* Герой, находящийся в лесном мире, становится невидим для живых, однако сам, подобно духам и душам предков, знает и видит все происходящее на земле. «У Стахеева-то дочь тоже обменна была. Так уведена. Мать-то догнала, вернула. Она и

прибежала. Я, говорит, тебя видела. Ты идешь, говорит, плачешь. А мы-то в лесу. И не одна, говорит, еще там девки были. Так весело жили. Песни, гармонии, мужики в красных кушаках. Все лесом бегала. Все наряды-то растеряла» (АО ПР 1991.3.155). Мир лесного сродни миру зазеркалья, попав в него, «живой» сбивается с пути, начинает плутать, путать правое и левое, север и юг. В быличках рисуется образ заколдованного места, концентрирующего все свойства «чужого» пространства.** «Вот куда ни пойдешь - все выйдешь на это же место. Вроде и лес хорошо знала. Ходишь, ходишь, думаешь: вот сейчас, вот сейчас появится - нет, опять выйдешь на это место. Я не знаю, уж кто это водит» (КО НР 1989.86), «заведет, измучаешься, помрешь совсем» (КО НР 1989.99). Леший, по поверьям, может превратиться в сосну, обтянутую мхом не с южной, а с северной стороны, чтобы сбить таким образом путника с дороги (3). Лесное пространство - мир «наоборот», «иной» и «чуждый» для живого человека. Но он создает иллюзию «своего», скрывает свою «чуждость», называет себя живым. Лесное пространство одевает маску известного, леший принимает облик «знакомого»: «А я вот чувствую, что что-то неладно. А потом уже говорю: «Да что же, Господи, надо уж быть!» [...] И мужик пропал, а знакомый мужик, а знакомый» (КО БР 1988.261). «Она рассказывала, все шли и разговаривали с лешим. Он человек. Вот как с тобой встретились и разговариваем. А он ответит тебя не знаю куда. Он и показался ей знакомым» (КО БР 1988.284). Цель «инового» пространства - «затянуть» в себя живое, обмануть и погубить. «Так идешь и не замечашь. Покажется широкая дорога хорошая. А якобы скажешь: «Господи! Да куда же иду, иду, да не выйду!» И все пропадает. И ты очутишься где-то в глубоком бору или в болоте» (КО ГР 1986.210). Лесной мир - мир лжи, где одно выдается за другое. Поэтому основной признак лесного владыки — хохот: сбив путника с пути, заставив его перепутать «чужое» и «свое», леший смеется над представителем сферы «жизнь». Смех, предвещающий и сопровождающий убийство, — ритуальный по своему происхождению. Традиционный обрядовый смех является метафорой смерти (4). Смех был обязательным элементом языческих ритуалов, главным образом тех, которые отчетливо соотносились с представлением о посещении иного мира (похороны, свадьба). Смех сопровождал момент символи-

ческого рождения посвящаемого, способствовал воскрешению из мертвых (5). В смехе сложно сочетаются смерть и жизнь. В доземледельческом обществе смех не отделен от плача и сопровождает единый комплекс смерти-рождения, исчезновения-появления. О.Фрейденберг, раскрывая семантику смеха, упоминает миф о Литюерсе - боге, который кормил гостей, затем убивал их и, убивая, смеялся. Исследовательница отмечает, что смеялся он в минуту предела, когда смерть переходила в плодотворение (6). Смех знаменует переход героя в новую жизнь. Смех - символ рождения нового человека. В.Я.Пропп говорит о том, что всякое вступление в новую жизнь, будь то рождение ребенка или символическое рождение при инициации, сопровождается смехом (7). Смех знаменует рождение героя в ином мире согласно мифологической триаде: жизнь-смерть-новая жизнь.

Семантику карнавального смеха раскрыл М.Бахтин, показавший, что карнавальный смех - всенародный, универсальный, амбивалентный, в нем страшное оказывается побеждено смехом, становится смешным, всякое «оно» развенчивается и превращается в «смешное страшилище» (8). Этот коллективный обрядовый смех объединяет смех и возрождение, сама смерть становится «смертью к жизни» и переходит в плодотворение.

В мифологическом рассказе господствует принцип индивидуализма: речь идет не о коллективе, а об отдельной личности, вырванной из своего социума, заброшенной в чуждый и страшный мир, где она оказывается наедине с губительным инобытием, олицетворением которого выступает смеющееся существо. Здесь за смехом следует смерть, не связанная с возрождением, возрождение, новая жизнь остаются за рамками мифологического рассказа: он раскрывает гибельную силу инобытия, трагизм мира, в котором человек зависит от непредсказуемых и страшных высших сил. Мотив смеха включает лишь первые два звена цепи смех-смерть-жизнь. Смех сопрягается со смертью.

Былички могут строиться по схеме: встреча с лешим в облике знакомого - магическое средство и обнаружение подлинной природы мифологического существа - смех лешего и его исчезновение. Думается, смысл данного мотива заключается в том, что реальному герою удастся с помощью молитвы или иного магического средства снять маску с иного мира. Поту-

стороннее существо надевает личину «своего», земного. Снятие маски сопровождается узнаванием. Леший обнажает свое истинное лицо, которое представляет собой хохочущую маску смерти.

Объясняя происхождение вечной улыбки потусторонней героини в китайских мифологических рассказах, К.И.Голыгина высказала предположение, что «вечная» улыбка возникла не только из представления, что в ином царстве живым смеяться нельзя, а мертвым можно, но была обусловлена и процедурой «кормления умершего», которая приоткрывала его рот навсегда и делала лицо умершего вечно смеющимся (9). Такое объяснение применимо и к хохочущему лешему русских быличек. Но не улыбка, а хохот, поскольку именно усиленным чертам приписывается магическая сила (10), свидетельствует о том, что герой рассказа - мертвец. Хохочущая маска спутника раскрывает представителю сферы «жизнь», что он имел дело с покойником - с этим связан его ужас.

В мифологических рассказах изображается заколдованное место, «чужое», напоминающее «свое». Здесь человек попадает во власть лесного хозяина: «Ходила моя мать за грибами... Ходит по этому месту, и никак с этого места. Ходит - никак с этого места не уходит, никак не может уйти. А потом говорит: «Да, Господи, да что хоть я? Откуда?» Все уже ушли. Кричали, кричали ей, она не слышала ничего. «Да, Господи, да что я? - Говорит. - Заблудилась, что ли?» А, говорит, леший как засмеется: «Ха-ха-ха, ага, догадалась!» (КО ГР 1986.205). «Тятя ходил лыко драть. И попал ему знакомый мужик, вроде с Чумакова. Отошел от тяти. И в другую сторону. Расхохотался как. В ладоши три раза хлопнул. Лес как расходился... » (КО ВР 1987.43).

Леший сбивает путников с пути, заводит в гибельные места. «Заблуждение», «блуждание» свойственно реальным героям мифологических рассказов в период приобщения их к иному миру. Заблуждением нередко завершается встреча с фантастическим попутчиком, заблуждение связано со смертью. Героиня одного мифологического рассказа рассуждает следующим образом о путях самоубийства: «как оне стали плохо-то жить, она стала думать, что я утоплюсь, или в лес уйду, заблужусь, или удушусь» (11). Мотив «заблуждение» содержит в качестве одного

из своих структурных элементов описание «иноного» мира, в котором происходит блуждание.

Одно из важных свойств иноного мира, в котором «плутает» представитель сферы «жизнь» - его фантастическая плодovitость и обильность. Возможна и обратная аналогия: фантастическая обильность лесного мира свидетельствует о том, что герой нарушил границу между «своим» и «чужим», вторгся незаметно для себя в область сверхъестественного.

Заблудившийся охотник, по северным быличкам, вступает в любовную связь с лесной девкой и получает право охотиться в ее мире - фантастически богатым и обильным: «После встречи с Лесной Девкой, отец говорил, на одной елке тридцать белок стрелял» (АО ПР 1991.2.68). В обильных грибами местах героини быличек теряют дорогу и встречаются с лесным хозяином: «Набрали грибов ведер по шесть, наверное, удушились - несли. Вот идем, идем, идем. Стоит столб - квартал. Мы как раз вышли на свою дорогу. Идем, идем, идем. Подходим - опять этот столб стоит. Обойдем когда кругом - не помним... Вот до каких пор он нас водил» (МО НР 1992.1.12). «Однажды пошла она за грибами, и вот попалось очень много белых грибов. Она даже сняла с себя... рубашку сняла с себя и все набрала грибов. Ходит по этому месту - и никак с этого места» (КО ГР 1986.205). Заблудившись, героиня сказа П.П.Бажова «Горный мастер», Катерина, оказывается в месте, обильном драгоценными камнями, и догадывается, что попала в иной мир - «в гору».

К.И.Голыгина, исследовавшая мифологические рассказы средневекового Китая, отмечала, что герой попадает в иной мир «как бы случайно»: он идет на охоту, за травами, сбивается с пути и т.д. Но в действительности случайного в этом заблуждении нет: героя заманивает к себе Хозяйка иноного мира (12). В русских быличках иномиренные хозяева заманивают героев, раскрывая перед ними богатство фантастической потусторонней страны.

Приверженность лешего к левой стороне обусловлена зеркальностью лесного мира: зеркальная мена правого-левого - знак общей закономерности, структурной перестройки, хаотического, чужого, дезорганизованного, неправильного с позиции живого человека мира (13). Лесной мир мифологических рассказов - левый мир. Для того, чтобы встретиться с лешим,

нужно на заре выйти из дома, затворив дверь левой ногой, перекрестившись левой рукой, разрыть лесной муравейник левой ногой, срезать вершину березки левой рукой (14). Чтобы найти дом лешего, нужно в перелеске свернуть в левую сторону, его избушка стоит «на левой руке» (15). Уведенный лешим не может повернуть направо: «Я сама ходила, однако никого не видала. Иду, иду, иду, в правую сторону не поворачиваю никак. Тянет левая сторона» (КО БР 1988.263). «Так, значит, шел, шел. Дороги, говорит, ничего не видно. Ни неба, ни земли. Мы, говорит, в Натальино задалися. А вместо этого задалися влево. Пугает что-то. Враг какой-то. А никто не видывал» (КО БР 1988.271). Специфический оберег от лешего - выворачивание одежды и переобувание, что связано с приверженностью лешего к «оборотной» стороне мира: «Тятя ходит, ходит и все на то место придет. Тятя тулуп выворочил, лапти переобул и вышел» (КО БР 1987.43). Отогнать лесного можно также словами «приди вчера» (16) - в мире лешего иное течение времени, он свободно перемещается в прошлое.

Принесение жертвы лешему - попытка вступить с ним в диалог. Человек, приносящий жертву, заявляет тем самым, что ему известен язык лешего, что он умеет к нему обращаться, молиться, просить. Принятие жертвы лешим - знак того, что человек нашел верное слово. По поверьям, лесной хозяин - властелин над человеческой судьбой: он может отнять жизнь или здоровье. К лешему обращаются с просьбой об исцелении (17), приносят ему дары в виде хлеба, пирогов, яиц. Если подарки лешему по душе, он возьмет их и исцелит больного. Если подарки лесному хозяину не понравятся - человек умрет (18). Леший владеет людскими душами, с этим представлением связано поверье о помощи лешего тем, кто отдаст ему свою душу (19). В быличках умершие или проклятые изображаются как кони лешего, он царствует над потусторонним миром, люди, попавшие к нему, обретают зооморфный облик, подобный облик имеют души в загробном мире (А1 10). В волшебных сказках леший заменяет бабу Ягу: он поедает людей, жарит их в печи, обучает, эти мотивы связаны с представлениями о временной смерти в обряде посвящения, леший выступает как патрон инициаций.

Представление о лешем как божаестве загробного мира и о лесе - царстве мертвых выражено поверьем о лешем, играющим

в кости умерших в лесу людей (20). В карты, в кости и шахматы играют и другие персонажи быличек: водяной (A2 15), черт, смерть. Этот мотив имеет широкие индоевропейские параллели. Так, в норвежском указателе сюжетов R.F.Christiansen отмечен сюжет «The Cardplayers and the Devil» (3015): незнакомец-черт, опознанный игроком по ногам, играет с людьми в карты (21). Этот мотив соотносим с игрой Наля в кости с божеством смерти Кали (индуистская мифология), с игрой в кости апостола Петра в аду, с образом смерти-шулера в средневековых «Плясках смерти». Игра в кости является функцией бога смерти, а также его заместителя, жреца во время праздничного жертвоприношения, «древнее действо жизни и смерти обращается в игру с выигрышем или проигрышем, ... происходящую в святилищах, во время праздников, а по мифу - в преисподней» (22). Игра в кости связана с представлениями о судьбе, жребии, жизни и смерти. Леший исполняет функцию божества жребия и смерти. Он способен выиграть или проиграть свое богатство - лесных животных, от игры лешего зависит и богатство обитающих на его территории людей.

Наиболее древней является зооморфная ипостась лешего. Лесной хозяин может принимать облик оленихи, ягненка, птицы, гриба, человека с рогами на голове, с козлиными ногами и в шерсти. Идентичные представления зафиксированы у многих народов. Античная владычица леса и покровительница нимф Артемида могла иметь облик медведицы. Различные зооморфные инкарнации божества природы, являющегося в различных зооморфных воплощениях, представлены в грузинской охотничьей поэзии: владыка или ангел зверей, их пастух, божество охоты может иметь облик самки горного тура - джейрана или оленя, птицы, кабана, от других зверей его породы его отличают лишь некоторые особенности, такие как необычный размер, белый цвет, светящиеся рога и т.п. (23). В финских быличках леший может являться в облике огромного глухаря, медведя, лося (24). Владыка лесного мира может соединять человеческие и зооморфные черты, но, по нашим данным, самой популярной в русских народных поверьях и быличках оказывается антропоморфная ипостась лешего. Лесной царь - глава леса, ему подчиняются другие лесные духи - лесовики, боровики, моховики. Леший является в облике старика: «Рассказывали о седом старике с пилой, который заводит. А как перекрестят, так

старик и исчезает» (КО БР 1988.273). Он изображается как «седой старик в белом балахоне, в лаптях и берестяной шапке» (25), «весь еловый, и руки, и голова» (26). В его одежде проявляется связь с природным миром и одновременно с миром смерти, знаком чего являлся белый цвет - цвет погребального савана.*** Важную роль при распознавании представителя загробной сферы играют глаза и взгляд. Мертвецы и божества смерти слепы по отношению к живым, что символически выражено в их необыкновенных глазах (часто - светлых). Существовало поверье, что у лесного хозяина «глаза светлые» (27). О лешем говорят: «Он страшный, у него глаза большие» (28). Лесной хозяин может принять облик знакомого человека, но некоторые его черты дают понять, что он - существо из мира смерти. Его взгляд необычен, загадочен, опасен для живых, часто - губителен. Взгляд устанавливает связь между человеком и духом. Живой, встретившийся взглядом с представителем мира смерти, оказывается в его власти. «Наш отец с ним курил. А вот он поехал по дрова. Он приехал в лес. А ему этот, дедушка-то лесной, показался с Бельников знакомым мужиком-то. Он понял, что глаза не такие у него. Все поглядал на меня и говорит: «Евгений, давай закурим.»[...] На бревешечке сидя так на него поглядывает. Говорит, что-то глаза, говорит, не такие. А мужик вроде знакомый. Сосед как-то. Недалеко деревня от деревни» (КО БР 1987.10). Рассказав о встрече с лешим, герой былички умирает. На чуждость встреченного человека символически могут указывать детали одежды или ее цвет. В описании лешего типичен красный цвет, который является принадлежностью похоронного обряда (29). Красный цвет может быть заменителем золотого. Леший изображается в виде золотого, медного, бронзового человека. «Золотая окраска есть печать иного царства,» - отмечал В.Я.Пропп (30). Леший носит красный или медный колпак. «А леший, он в красном колпаке ходит» (31). «Идет он, и колпак медный на голове. И пересек ей дорогу. И ей уж не живая на свете. Так она и умерла в этом году» (32). Встреча с существом, детали одежды которого свидетельствуют о его принадлежности к сфере потустороннего, является одновременно предзнаменованием смерти. Леший подпоясывается красным кушаком: «Коренастый, шапка катаная, заломленная, пальтуха, брюки черные, валенки тоже черные, кушак перевязан красный.

А на Вые, я знаю, никто, никто не носил, мужчины кушаком не подвязывались» (АО ПР 1991.1.23). «Мужик-то такой огромный, что и представить-то невозможно! У мужика-то палка была здоровая, одет он был в белую рубаху и подпоясан красным кушаком» (33). Проклятая девушка, унесенная лешим в «чужой» мир, по возвращении рассказывает о «мужиках в красных кушаках», с которыми она веселилась в лесу (АО ПР 1991.3.155). В Успеньев день человеку, идущему из гостей, видятся «два мужика, рубашки красные», «он стал Бога просить. Только треск один - они пропали» (КО БР 1988.259). Лесные девки являются в образе двойника человека, их особенность - красные сарафаны: «И вот идет. Две девки в красных сарафанах на болоте клюкву собирают. Она ближе, ближе, подходит. И ей кажется, что кабыть она. Так она иконку достала, перекрестилась, и девок не стало» (АО ПР 1991.2.67). Красную одежду носят и покойники: «А я слышал, церкви есть, в церкви живут они. Один мужик не верил, как это-то, там икон много... А мужик также говорит: «Ну, ты не ври, что в церкви черт». И он говорит: «Пойди и стой на этой паперти. Высокий мужчина в красном пиджаке, в поддевке выйдет. Это он». А мужик этот пошел. И вот на него нагляделся, действительно» (КО БР 1988.283).

Спутники лешего.

Лесной хозяин появляется в сопровождении волков или собак. Миф о собаках, сопровождающих лесное божество, имеет индоевропейские и типологические параллели. Свора собак сопровождает греческих богинь Гекату и Артемиду, хтонических богинь, покровительниц охотников, германскую охотницу Гольду, являющуюся матерью и хозяйкой душ. Зооморфный облик душ сочетается с их изображением в виде вихрей. А.А.Потебня свидетельствует: «Собаки в герм. и инд. мифологии - образы ветра». «Душа по выходе из тела или до соединения с ним есть ветер и, стало быть, собака» (34). Известны поверья о «собачках лешего» (35), лесовик -высокий мужик со светлыми глазами и собакой (36). Общим для восточных славян является представление о волчьих стадах, управляемых лешим (или святым Егорием). Леший - волчий пастырь. Он, по народным представлениям, мог принимать антропоморфный и зооморфный

облик, выглядеть как «сивенький старичок» с длинной бородой, пасущий волков, или как «белый, как снег, волк». Ночным путникам хозяин лесовой является на лесной поляне у огня в окружении стай волков (37). В Саратовском Поволжье верили, что у волков есть хозяин и бог (38). Вокруг волчьего пастыря собирается фантастическое, неисчислимое множество волков («видимо-невидимо», «тьма тьмушая, пожалуй до тыщи будет»). Фантастическая множественность зооморфных персонажей мифологических рассказов указывает на их «чуждость», иноприродность. А.Б.Пеньковский, изучавший категорию чуждости в русском языке, отмечал, что «чужой» мир — это мир множественного числа со значением однородного множества, чужие предметы и существа образуют единую, «в своей кишашей слитности враждебную массу, состоящую из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени» (39). Однако необходимо отметить, что зооморфные персонажи мифологических рассказов представляют не столько враждебную массу, сколько неведомую и незнаемую. Им не отказывают в положительных свойствах, также фантастических по природе. Они способны наделять даром всеведения, богатством и т.д. У древних славян существовало верование в благодетельную природу волков, подчиненных ведению св. Георгия, им приписывалась способность исцелять болезни и другие магические свойства (40). Волки и их властелин являются хтоническими амбивалентными существами.

Зооморфные существа, находящиеся во власти фантастического лесного хозяина, иномирны по своей природе, они представляют собой души умерших и отражают веру в посмертное превращение человека в животное. В потустороннем мире древний человек ожидал встречи с «хозяином» или «царем» животных. «На том свете люди — змеи, львы, медведи, мыши, курицы, т.е. звери в тотемическом понимании этого слова» (41). О демонологическом характере волка в русских народных верованиях писал А.Н.Афанасьев (42). Как отмечал В.Клингер, рисуя себе души мертвых в виде волков, древние в том же виде представляли себе и владык преисподней (43). Волк у славян считается хтоническим существом, ему приписываются свойства животного — души и одновременно демона, сатаны, черта. Д.К.Зеленин, сопоставляя образы волка и черта в народных верованиях, говорит о полном их отождествлении.

Волк в народных верованиях является не тотемом, а демоном. Имя волка запретно и не произносится у многих народов, в том числе и у восточных славян, но в основании этого запрета лежит «идея, совершенно чуждая охотникам: произнесение имени волка приглашает его явиться»(44). «Подставные имена» волка являются одновременно «подставными именами» черта: укр. поганец, поганин, дядько, севернорус. клятой. По белорусским представлениям волк нечист, т.к. сотворен чертом. Украинские представления о связи волка с демонами преисподней отражены в повести Н.В.Гоголя «Вий», где появление страшных существ, выходцев из загробного мира, и самого владыки подземного царства Вия сопровождается волчьим завыванием: «слабое стенание, похожее на волчий вой», предвещает первую встречу с ведьмой, именно оно становится первым звучанием таинственной силы иного бытия в повести. «Волчье завывание» раздастся перед появлением Вия: «Ночь была адская. Волки выли вдали целую стаей. И самый лай собачий был как-то страшен». С религиозной и художественной чуткостью Гоголь отмечает «особенность» этого волчьего воя, странный, демонический, непознаваемый характер волков, предвещающих встречу с Виём: «Кажется, как будто что-то другое воеет: это не волк», - сказал Дорош. Явтух молчал. Философ не нашелся сказать ничего"(45). Волк в восточно-славянских суевериях и мифологических рассказах - оборотень, иномирное существо, обозначаемое не мужским и не женским, а средним родом («что-то другое»), непознаваемое явление инобытия. Собаки и волки, сопровождающие лешего, - души умерших.****

Лесной хозяин, подобно богу Велесу, является пастухом - ему принадлежат стада животных (домашних и лесных). Атрибутом лешего является кнут, удары которого губительны для живого человека. Этот кнут необыкновенный, длиною «в несколько сажень», от его удара дребезжат стекла в окнах(46).

По быличкам, люди, которых «стегнет» леший, умирают: «Иди домой» — и три раза стегнул, но не больно. Мужик пришел, на 3-й день с тоски умер» (47). Опасны следы от кнута лесного хозяина, переступивший через них заболевает. Леший - пастух хранит черты «скотьего бога», связанного с загробным миром. Как сниженная ипостась Велеса леший имеет власть над скотом. Устремляясь к нему, домашние животные попадают в «чужое» пространство, откуда нет возврата. Корову

или лошадь, отданную лешему неосторожным словом, трудно вернуть домой, се тянет лесной мир. «У нас тут у Ивана Андреевича корова еще вот в апреле месяце, еще снег был тут, стала выскакивать со двора. А Настасья ей: «Да понеси тебя, говорит, леший.» Вот так она сказала, так корову двенадцать дней искали... А пришла корова домой, двое или трое суток ночевала, да выскочила и опять убежала» (КО ВР 1987.33). Животные, пасомые духом, принадлежат иному царству. Лесной хозяин владеет стадами коров. Человека, посягнувшего на его собственность, он наказывает смертью или безумием. «... ходила она по лесу. И на одно озеро все придет - вся трава съедена. «Погоди-ка, говорит, тут, наверно, коровы ходят.» Ну, ладно, сходила с иконой. Привела корову. Привели корову. [...] И дедушка с ума сошел. Вот, говорят, из-за коровы он с ума. Дескать, пообижался лешак, что увели у него корову. Потом попордурелся и снова стали жить. Корова ушла, коровы не стало» (КО ВР 1987.23). В этой быличке «приведенная» корова воспринимается как существо, находящееся во власти лесного хозяина. Она в человеческом мире проявляет свои «чуждые» свойства, сводя с ума одного из своих новых владельцев, который обретает рассудок только по уходе коровы из человеческого мира. Корова, принадлежащая лесному, не приживается в мире, «уходит». Здесь «культурное», «чистое» животное функционально сближается с «нечистыми», «погаными», носящими демонический характер животными, в облике которых, по представлениям восточных славян, существует в загробном мире душа предка.

Коровами владеют и другие мифологические существа: водяной, черт. Дух-пастух проявляет черты «чужого», оборотного мира, он пасет коров ночью, во время особого разгула нечистой силы. «А прежде это, ну, отец-то мой. Ну, сидела ночью. Коров кто-то гнал по реке, по берегу: «Но! Но! Пошли!» А от него граю нету. Если уж он это, разговаривает, чертушко, от него нету. Знаешь, народ-то крикнет - так грай идет... А от него нету граю. Вот так и узнавали, что чертушко коров гонит. А ночью-то какие коровы?» (КО ВР 1988.275). Встреча представителя живого мира с иномирными стадами происходит и в «чужом» и в «своем» пространстве, иногда описывается передвижение иномирных существ, в процессе которого происходит их контакт с человеческим миром. По великорусским

представлениям, леший владеет стадами животных, он гоняет стада зайцев и волков, полевых мышей и крыс (48). В быличке, записанной нами в Костромской области, животные из иномирных стад зовут героя с собой. Он рассказывает об этом матери: «Мама, ты не слыхала, сейчас по прогону пастух гонил коз, все блеют и кричат, и говорят: «Пойдем с нам». «Сейчас, я только матке скажу». «Так почто ты матку привел? Ты ходи один» (КО БР 1988.145). Животные манят героя в иной мир, зовут присоединиться к ним, т.е. стать таким же, как они, - животным-душой.

Мышиный пастух, по поверьям, перегоняет стада мышей, в это время слышится свист и хлопанье кнута, если человек раздавит одну из стаи мышей, он непременно заблудится (49). Представители мышиной стаи обладают чудесной природой, это необычные мыши, запрет губить их обусловлен тем, что раздавивший мышь попадет в иной мир. Мыши представляют собой здесь души умерших. Подвластные языческому божеству, они пасутся в ином мире, иногда пересекая мир людей, встреча представителей разных миров опасна для человека, страх перед путешествующими стадами есть страх попасть в число животных-душ. По мысли суеверного крестьянина, это может, вероятнее всего, произойти в результате того, что он по оплошности погубит одно из животных - душ и должен будет занять его место. Этот мотив отражен в сказе П.П.Бажова «Медной горы хозяйка»: владычица горного мира, повелевающая «войском» ящерок, предупреждает молодого человека, попавшего в ее владения: «Раздавишь мою слугу - беда будет». Связь «скотьего бога» с царством мертвых объясняется древним общеиндоевропейским представлением о загробном мире как пастбище, скот = души умерших людей (50). После смерти человеческие души отправляются на пастбища загробного мира. Представление об ином мире - пастбище, на котором пасутся души умерших, а также жертвенных животных, восходит к раннескотоводческим религиозным воззрениям индоевропейцев (51).

Леший обращивается вихрем.

Ветер и вихрь имеют глубинную мифологическую семантику. символика ветров и вихрей хтонична, они рождаются под землей

(52). Слово «вихрь» ассоциируется со злым духом и этимологически связано с глаголом «вить» (такая же связь устанавливается для имени повелителя подземных демонов «Вий») (53). В народных метеорологических представлениях вихрь осмысливается как злое начало, связанное с нечистой силой, с душами умерших, в первую очередь, самоубийц. Вихрь несет разрушение и связан с архетипом хаоса. Вихрь сопровождает появление умерших и богов смерти. Ветры, в индоевропейской мифологической традиции, - души. Связь представлений о душе и дыхании сохранилась во многих языках (греч., лат., слав.). Душа-дыхание оставляет человека после смерти. Она представляется ветром, вихрем, бурей. Как отмечает А.Ф. Лосев, эта линия развития «фетишистского представления о душе установлена... почти у всех первобытных народов» (54). Вихрями овеивается античный Тартар, души умерших, образующих вихрь и издающих свист, вьются вокруг Гекаты, хтонической богини мрака и ночных видений. В скандинавской мифологии бурные вихри - это летящие в мир смерти мертвецы.* Леший принимает образ вихря (А1 1к). Появлению лесного хозяина предшествует вихрь или ветер: «вдруг дунул ветер», «вдруг поднялся вихрь». «А вихрем-то леший шел» (55). Леший отказывается знакомиться с человеком, боящимся вихря, поскольку вихрь - это он сам (56). Ветер - спутник лешего: «Он выше домов, а за ним ветер по деревне идет» (57). На связь лешего с вихрем и ветром указывает формула - проклятье «понеси тебя леший».

Когда леший сбивает с дороги путника, в лесу поднимается ветер: «Петьку Виноградова водило, водило. Ветер поднялся, сосник качает» (КО БР 1988.208). Поднявшийся ветер свидетельствует о появлении опасного лесного хозяина и одновременно о том, что пространство переменялось, мир «перевернулся», ветреный лес - уже иной лес, иной мир, опасный и в чем-то близкий овеиваемому ветрами Тартару.

Подобно ветру, леший свистит. Вызывают его также свистом. С этим связан запрет свистеть в «своем» пространстве. Леший исчезает в вихре: «Зимой, в декабре или январе, шел лесом. Видел, как будто бы какой-то человек впереди. Я стал подходить - вдруг потерялся... Вихрь сделался, закрутился воздух. Подошел - следов никаких нет» (АО ПР 1991.3.139). По поверьям, вихрь замечает следы лешего, поэтому их нельзя увидеть (подобным образом сказочная баба Яга и ведьма замечают свои

следы помелом). Известен мотив: леший закручивает и уносит холсты, разложенные для отбеливания. Полотно связано с семантикой жизни. Унесение вихрем холстов - недоброе предзнаменование.

«Как наткешь, так расстилаешь концы белить по лужку. Восемь концов нарасстила я. Поднялся вихрь, у меня два конца сдунуло и понесло. Ой-ой-ой! Бабы! Бабы! У меня концы понесло! Да с ним не сладишь. Сперва низко, а потом все выше и выше, кто знает - куда унесло, где взялось? А у него дорога, у лесного-то . Он, видно, взял и потащил» (КО ВР 1987.2).

Леший уносит также хлеба, приготовленные для трапезы. Проклятый хлеб достается лешему. «Там женщины пришли в обед.

Садятся обедать и говорят: «Унес бы леший все эти наши хлеба.» Не успели промолвить, все поднялось и все у них унесло, не только хлеба, да и вещи некоторые. И день ясный» (АО ПР 1991.1.412). Представление о лешем-вихре и о лешем, сопровождаемом вихрями, свидетельствует о связи этого образа с преисподней и с обитающими в загробном мире душами умерших. Мощный ветер и оглушительный свист, сопровождающие появление лешего, свидетельствуют о том, что за ним следует огромная свита душ. Связью с иным миром обусловлена огненная природа лесного хозяина.

Огненная природа лешего.

Огненная природа мифологических персонажей - знак связи с миром мертвых. По мифологическим представлениям, в загробном мире умершего ожидает «огненная река» или «огненное озеро». Мифологический страж загробного мира - обладатель огненного языка. Представление об огненных языках и огненных зубах, требующих жертвы, сохранилось у многих народов (58). Космычка - местно почитаемое мифологическое существо (дер. Никола Вохомского района Костромской области) - женщина, во рту которой горит огонь (КО ВР 1987.1).

Огненную пасть, по пинежским поверьям, показывает встретившемуся человеку медведь: «Одна на Сдвиженье пошла в лес. С медведицей повстречалась. Медведица с медвежатами. Она встала на пень, рот разинула - так у нее пламя, огонь

во рту. Так испугалась!» (АО ПР 1991.3.166). Медведь именуется «лесным хозяином» и представляется олицетворением потустороннего мира. Представление об огненном дыхании лешего сохранилось в быличках: унесенный лешим чувствует, как ему обжигает лицо, «эфто, значит, «он» на его дышал» (59).

Огонь во рту у мифологического лесного хозяина сближает его со сказочным змеем, огненным существом, стражем царства мертвых, «сдоком мертвых» (60).

В Нерехтском районе Костромской области существует поверье, что лешие появляются в виде огоньков. «Лешие бродят. Раньше ходили по деревням, видели: то там, то здесь огонек так и прыгает по полям» (КО НР 1989.5). «Мы раньше, когда небольшие были, вот выйдем за гору. У нас тут ельник был. И как огонек покажется. Это фонарики. Так это все лешие» (КО НР 1989.6). «Голубые, белые огоньки по полю у нас бегают. Вроде как черти бегают. Эти фонарики могут и завести» (КО НР 1989.147). Огоньки связываются в народных представлениях с душами умерших. Известны мифологические рассказы о могильных огнях. «Тут было старое кладбище. И сейчас кладбище тут есть, но а то-то было старинное кладбище. Оно и до меня существовало, и при мне его снесли, закрыли уже. Вот раз кладбище, где старые могилы, холмики такие, кресты, и вдруг, знаете, огонь на одной могиле. Огонь, как лампада, знаете, что это такое?» (КО ГР 1986.211)

Действия лешего по отношению к человеку.

Леший уносит проклятых и отданных ему неосторожным словом (А1 7а). Возникновение лексемы «лешакаться» - свидетельство того, что леший был не только одним из самых популярных мифологических персонажей, но и наиболее опасным мифологическим существом, по представлениям восточных славян. Слова со значением «браниться, поминая данного духа» по отношению к другим персонажам славянской низшей мифологии не засвидетельствованы. (Исключение представляет черт, имя которого воплотило представление о нечистой силе в целом). «Верили, что нельзя лешакаться да браниться. А вот у нас тут одна женка брашила да бранила своих ребят, так потерялась девка. Тоже говорили, наверное, леший унес» (АО ПР 1991.2.20). «Сосед все время лешакался. Лучше материться,

чем лешакаться. Леший подменил дочь» (АО ПР 1991.3.210). «Лешакаться в бане нельзя. Леший ребенка уведет, подменит, говорят, в бане матюкнуться лучше, чем лешакнуться» (АО ПР 1991.3.154). «Лучше скверное слово сказать, чем лешаго поминать, который везде льнет»(61). Устойчиво представление о том, что леший уносит детей из бани ("поганого" места), т.о., он связывается в народных представлениях не только с лесом, но и с «чужим» миром вообще. Поминание лешего надделено большей сакральной силой, чем матерная брань.

Леший заводит людей, окликает их в лесу и сбивает с пути (А1 5,6): «Человек шарахается к лешему на всякие голоса. Это раньше было их много, таких случаев, да так вот и уводил. Уведет, и затащит, и не приведет» (КО БР 1988.282). «Зашла одна брусники побрать. Слышу, говорит, идут, поют девки. Пошла - и ушла к Ершовке. Вернулась опять назад-то, походила коло того места, и девки опять запели. И опять ее увели на то же место» (КО ГР 1986.204). Леший зовет прохожего по имени знакомым голосом, но отвечать ему опасно. Герой, идущий на неведомый голос, попадает во власть иного мира, отрывается от «своего» пространства и гибнет. Особенно опасен леший людям, забывающим благословиться перед входом в лес: «Как, говорят, не благословишься, и вот лешие уж этот момент ловят, так куда-нибудь заводили. Если в лес пойдут, в болото какое-нибудь заведут, что не вылезешь, заблудишься» (КО НР 1989.71). Подобные сюжеты имеют европейские параллели: так, в указателе сюжетов финских sag L.Simonsuuri выделен сюжет (К 201) - человек в плену у леса (62).

Входя в лесное, «чужое» пространство, суеверный человек не только молился, но и исполнял определенные заговоры. В Пинежском районе Архангельской области записаны специальные заговоры «перед входом в лес», исполняемые «на ветер». Ветер - носитель слова, способен магической силой слова - оберега замкнуть живое пространство и сохранить исполнителя от зла:

«Позади меня крес, /Впереди меня крес, /О праву руку крес, /О леву руку крес, /На буйной головы /Сам Исус Христос, Вышний Бог. /Крес-креститель /Всем врагам прогонитель. /Аминь. Аминь. Аминь» (АО ПР 1991.3.142). Мир исполнителя заговора охраняется от враждебной лесной силы по горизонтали - крестом, по вертикали - Христом. Только в

таким замкнутом и освященном пространстве носитель мифологического сознания мог чувствовать себя в безопасности, вступая в лес.

В ряде случаев леший может указывать верный путь в лесу, т.к. он знает входы и выходы и обладает властью впускать и выпускать людей из лесного (потустороннего) мира. Героине одной былички неизвестный старик указывает, что она «не на той тропочке». Дорога, на которой «не ладно», - путь в мир мертвых. Лесной старик направляет с нее героиню в обратном направлении - в мир живых: «Милая, воротись, ты неладна» (КО ВР 1987.37).

Леший садится на воз или в сани к представителю мира живых. Присутствие невидимого лесного хозяина обнаруживает конь, который не может «свезти» воз или сани с места. «Ехала мать из лесу, дрова везла. Все бежала лошадь, все бежала лошадь. Вдруг остановилась. Не пошла и все. Не может идти. Вот не может. Запыхалась, затужилась, вся в пене. А это из-за воза. Не знаю, что такое в нем и сделалось. Ой, мать говорит, не знаю, что и делать. До деревни далеко - куда деваться. Все, говорит, молитвы перечитала, помолилась Господу Богу. Стало лучше да лучше. Я, говорит, еще почитала, да еще почитала. И увидела, говорит, как копна белая пошла от меня, с возу. Опустилась с возу и пошла. Вот, лесной, может, этой и показался. Сел на воз, так лошадь не могла и стащить. А он молитов-то не любит» (КО ВР 1987.25). Тяжесть мифологического персонажа столь велика, что под ее действием останавливается движение по горизонтали, имеющее мифологическую семантику жизни. Представители живого мира сопротивляются силе, останавливающей их движение, но без магических действий им не удастся возвратиться к движению - жизни. Фантастическая тяжесть лешего - одна из характеристик великана, сила тяжести одновременно и первородна (тяга земная - воплощение первородной силы творения) и разрушительна.

По севернорусским представлениям, хозяева леса появляются в ответ на слова и мысли о любовных отношениях. Юноше, уходящему в лесную избушку, запрещается думать о девушках, девушке - о юношах (см. приложение 1). Появление лесных существ в ответ на мысли о половой связи - свидетельство того, что они связывались в народном сознании с магической эротической силой иного мира. Табу слов с эротическим

значением (в особенности в сакральное время и в сакральном месте: ночью, в лесной избушке) обусловлено тем, что они могут быть услышаны похотливым лесным божеством, которое потребует жертв. «Сотворив блуд» с лесным духом, человек умирает (63).

Люди, знающие с лешим.

«Знаются» с лесным хозяином пастухи, охотники, колдуны (А1 27(в),17(д)). Они воспринимаются как «знающие» именно потому, что освоили лесной язык. Знание языка мира дает власть над ним, поэтому колдуны, имеющие возможность видеть лешего и общаться с ним, обладают чудесными способностями, близкими магическим способностям лесного хозяина. Они, так же как леший, могут повелевать ветром и лесными деревьями. В пинежских быличках колдуньи-икотницы с помощью своей необыкновенной магической силы поднимают ветры в лесу. «Поехали они в лес и не могли там навалить какое-то бревно. Она(колдунья Татьяна.- Е.Е.), говорит, чего-то там засвистела, там что-то замахала. Ветер поднялся... И это бревно они легко накатили на сани. Вот это вот отец лично мне рассказывал... А с какой это силы она вот это сделала? Ума не приложу» (АО ПР 1991.2.13). Ср.: леший «в ладоши три раза хлопнул. Лес как расходился» (КО ВР 1987.43).

Способность переносить огромные тяжести и, в первую очередь, деревья, обусловлена тайными контактами колдуна с лешим - владыкой леса, великаном, властелином над тягой земной. «В Вохме Иван-Великан был. Идет по рынку, а все люди ему по пояс. Так вот мать его с лесным зналась. Он ведь появляется человеком обыкновенным, но видит его только тот, кто приговор скажет. Так вот Иван этот бревна для дома на себе перетаскивал»(КО ВР 1987.41).

Но связь с лешим и высшее знание осмысливаются как нечто трагическое и гибельное. Человек, обрекший себя на знание «чужого», отрекался тем самым от «своего». Человеческий мир относится к «знающим» как к существам высшим и одновременно страшным (см. приложение 1 - о пинежских икотниках). Колдунов, знающих с лешим,ожидает тяжелая смерть. «У мачехи была сестра колдунья. Перед самой смертью она не сумела передать свой навык, некому было. Кидало ее

и на мост, и на порог. Лешие ее везде таскали» (КО НР 1989.2). Лешие здесь функционально тождественны чертям, нечистой силе.

Лешего призывают во время гаданий. «Ходили на росстань. Всех чертей собирали. Встанешь, очертишь вокруг себя сковородником. Чертей собирали. Вставляли в круг и говорили: «Черт-леший, приходи, милого приведи.» «А дальше смотришь, слушаешь. Кому что покажется.» (КО БР 1988 231). «Ходили завораживаться на кресты. Надежных только возьмем. Брали сковородник. В правую сторону водили вокруг девок парни им, ругались, матюгались: «Приходите, бесы да лешие, утащите наших девчонок в лес, за темные леса, за черную грязь» (КО БР 1988.225). Гадающий магическим кругом очерчивает «чужое» пространство внутри «своего». В «чужом», сакральном пространстве он вступает в контакт с языческими божествами, воспринимаемыми как «нечистые». Вербальная часть обряда сводится к перечислению имен мифологических персонажей, связанных со сферой сакрального, предсказателей будущего. Среди них первый по степени значимости - леший (т.к. имена «черт» и «бес» относятся к нечистой силе в целом). Т.о., леший понимается как природный дух, наделенный сакральным знанием о будущем и способностью раскрывать его тайны. К лешему обращаются с просьбой унести гадающую в загробный мир (т.е. в пространство-время, соотносимое с вечностью, где сосуществует прошлое и будущее, узнать которое стремится исполнитель обряда) или привести суженого (= судьбу) из «чужого» мира в «свой». Леший выступает в роли прорицателя.

Леший-великан.

Леший - гигантский человек. Когда он идет по лесу, под его ногами дрожит земля: «зимля трясетца -идет, идет», «ат яго шагау зимля трясетца»(64).От его свиста и шагов валятся деревья: «над ими як свиснит - и уши ажно заклала... Як свиснул знова, - мы бягим, а лес над нами слова валитца» (65). «И пошел вихорь большой-большой, што ели вершков по шести толщиной так и гнет к земле. А вихрем то леший шел» (66). При описании внешности лесного хозяина используется метонимический прием: изображается часть вместо целого, причем в первую очередь, когда речь идет о лешем - великане,

изображаются его ноги. Леший большеногий: «одна нога на берегу, а другая на другом» (67). О громадном росте лешего говорит сюжет «сапоги для лешего», колодки для лесного хозяина «по ево ногам» делают из корги (68). Большеногость - черта покойника.

«Большеногий» и «широкошагающий» - эпитеты солнца и мертвеца (69). Полоса вырванных с корнями деревьев в лесу - память о свадьбе леших (70), когда леший борется с водяными хозяевами, он хлещет по озеру деревьями (71). В облике лешего особо отмечаются волосы, т.к. из волос лесного деда, согласно древним космогоническим представлениям, создана растительность, лесные деревья: «волосье-то на голове долгое-долгое, а все эдак растрепалось, как холмина, а сам-от большой-пребольшой» (72). Лесные деревья и кусты - лицо лесного старика. Человека, хлещущего кнутом по кустам, он наказывает, говоря: «... ты мне все глаза выхлестал... все хлещешь по мне кнутом» (73). Леший принимает образ елки или человека «выше елки»: «Мой тятя был молодым и пошел на беседки. Иду, говорит, я подумал, что здесь елка, но знаю, что елок здесь нет. Иду, стоит мужчина, высокий-высокий, выше елки, цыган стоит. Нечего делать. Обратно идти нельзя. Я поклонился и говорю: «Здравствуйте». И он мне «здравствуйте» сказал» (КО ВР 1987.27.) Русским быличкам и поверьям известны образы лесных великанш. Космычка является идущим по лесу в вечернее время путникам в виде женщины «выше лесу»: «Она шла вот через этот ельник, дорожка прямая к нам. И ей показалось: женщина идет выше лесу, в белом платье, во рту у нее огонь горит. Бабушка была маленькая такая. Она тут упала, как ее увидела. Прибежала к нам, все: ой-ой-ой, ой-ой-ой. А потом рассказала нам. Это Она из лесу в лес шла. Тропки у нее бывают намеченные, но они не кажутся» (КО ВР 1987.9). «С игрища шел парень. Встретилась девка. Говорит, она больно высока. А потом стала все расти, расти. Парень перекрестился, и девка пропала» (КО ВР 1988.297). Образы лесных духов - великанов ростом с деревья, растущих в высоту, известны европейскому фольклору. Так, они появляются в финских быличках (74). Мифолого-гиперболические образы восточнославянской мифологии связаны с представлением о гигантских тотемных родоначальниках. Вселенная уподобляется первоначально, в связи с тотемными представлениями, гиган-

тскому животному, затем, по мере антропоморфизации зооморфных персонажей - великану-человеку. Как отмечает Н.А.Криничная, леший - едва ли не единственный персонаж в русском фольклоре, в котором могут проявляться как зооморфные так и гиперболизированные признаки. В рамках этого образа зооморфный по своим истокам персонаж может перевоплощаться в гиперболизированного человека, либо сочетать в себе зоо- и антропоморфные черты. Отмечая сходство образов лесного хозяина и великана, персонажа, чье формирование обусловлено представлением о горах, Н.А.Криничная объясняет его связью данных персонажей с одним и тем же предшественником - тотемным первопредком (75). Связь образа лешего с мифологическими правременами и космогоническими мифами отражена в ряде сюжетов. Действиями лешего обусловлены особенности существующего мира. Он определяет законы природы и социальной жизни. В бытующих на русском севере рассказах легендарного характера лесной хозяин обретает черты демиурга, действовавшего во времена первотворения и имевшего отношение к сакральному прошлому, которое является образцом для воспроизведения в настоящем. В легендарных рассказах, время действия которых неопределенно и удалено от настоящего, устанавливаются законы, по которым существует мир. Особенности современного поведения и образа жизни людей и животных объясняются тем, что лесной хозяин так распорядился в неопределенно давние времена (см. приложение 1).

Легенды изображают «прецедент», первую встречу людей и животных со священным существом. Их правильное или неправильное, с мифологической точки зрения, поведение обуславливает особенности существования последующих поколений. Под правильным поведением понимается верный выбор между сакральным и профанным: обыденным, земным необходимо пренебречь ради священного. Благополучное существование людей и животных обусловлено тем, что в мифологические давние времена они оказали помощь лесному хозяину, неблагополучие - следствие пренебрежительного отношения к нему (см. приложение). У восточных славян существовали представления о лешем - первосуществе, они нашли отражение в произведениях художественной литературы, ориентированных на фольклорную традицию. В «Страшной мести» Н.В.Гоголя носителями мифологического сознания элементы природного

ландшафта в «ночном» мире воспринимаются как части тела лесного существа - великана, мифологического праотца вселенной: «Те леса, что стоят на холмах, не леса: то волосы, поросшие на косматой голове лесного деда. Под нею в воде моется борода, и под бороною, и над волосами высокое небо». Огромный рост лесного позволяет сопоставить его с великанами восточно-славянской мифологии - первыми людьми, участвовавшими в устройстве мироздания. Близок русскому лешаку лесной старик, представление о котором сохранилось у финно-угорских народов. Его тело послужило материалом для творения мира. В нашем архиве хранятся материалы, собранные в 1929 году (см. приложение 3) под Сургутом на Оби: русские охотники характеризуют верования хантов, сопоставляя их с русскими представлениями о хозяевах стихий. По свидетельству русского охотника, "остяки" (старое название хантов) «хоть и крещеные, но в своих шайтанов и теперь еще верят. В урмане у них Тором-Ики, Лесной старик, вроде нашего лешака, а в воде Инк-Ики, Водяной старик. А из себя Тором-Ики, как говорят остяки, большой-большой. Лес - это его волосы, а белки в лесу - его вши. Чтобы промысел шел успешно, в определенных местах, по деревьям, для Тором - Ики приклад вешают: куски ситца, ленты, шкуры лисицы или белки...» (архив автора. См. приложение 3). Наряду с представлениями о мире как теле первосущества - Лесного хозяина существуют поверья о создании ландшафта из тел великанов: «По остяцким поверьям, в старину в этих местах великаны жили и постоянно между собой воевали. Кочки на болотах - это головы их войска, а озера образовались в тех местах, где они мочились» (архив автора. См. приложение 3). Т.о., функционально лесной хозяин и великаны оказываются тождественны. Среди хантыйских сказок и легенд многие имеют этиологический характер и связаны с образом лесного старика: «Тором-Ики, как известно, сотворил все живое, в том числе и комаров», причем из мифологических чудовищ, которыми были первоначально комары, лесной хозяин превращает их в насекомых: «взял и разорвал комаров на множество частей и из каждой части сделал по комару», он создает также рябчика, укорачивает хвост медведю и т.д. Лесной хозяин в хантыйских представлениях - существо, творящее мир, и одновременно первая жертва, положенная в его основание (архив автора. См. приложение 3).*****

О связи лешего с образом первожертвы, первочеловека, говорит мотив поражения, поверженности и в ряде вариантов -смерти лешего: леший-великан один сражается с множеством водяных демонов, он оказывается побежден: «они его чуть не убили; он даже лежал» (76).

Убить лешего удастся человеку, причем умирая леший растягивается. «Леший стал помирать и ростягаться, так што стены затресчели» (77). Идея растягивания, простирания может трактоваться в космологическом плане.***** В исследовании, посвященном образу Тантала, В.Н.Топоров трактует мотив протянутой руки героя в подземном царстве в связи с образом жертвы: глагол *tan-, букв. 'тянуть', обозначает одно из главных космологических действий - формирование вселенской длительности, бесконечное растягивается во все стороны. Жертвоприношение, воспроизводящее начальный космогонический акт, предназначено для того, чтобы сохранить мир в состоянии «рас-тянутости» (78). Леший является пражертвой, с этим связан мотив повешения лешего (о жертвенной символике повешения см. в 1 главе).

Одновременно, с образом лесного великана связаны и эсхатологические мотивы. Мир рушится, когда леший пляшет (79). Лесной хозяин выполняет военную функцию (A1 14(б)): он, подобно воинам-великанам преданий, поднимается на битву в военное время, обещает помочь русским воинам, идущим на войну: «У нас дедушка говорил, леший за Русь идет, хто на Русь нападе, все леший за Русь встане» (80). Движение лесного мира (появление рышущих волков и пр.) воспринимается как подготовка лешего к войне (81). Война осмысливается эсхатологически - войны - признак приближающегося конца мира. Потому и движение лешего, а вместе с ним и леса, может пониматься как страшное предзнаменование. (Роковый смысл движения леса выражен в финальных сценах шекспировского «Макбета». Пророчество: "Не бойся, Макбет, / Пока не двинется Бирнамский лес!" - оказывается пророчеством гибели.)

Итак, в образе лесного хозяина обнаруживаются черты, сближающие его с образами демиурга, творца мира, тотемного предка, бога грозы, великана и рядом других мифологических персонажей. Однако доминируют при этом признаки существа, представляющего сферу «смерть», хозяина потустороннего мира. В облике лешего преобладают черты покойника и божества

смерти (большенность, красный цвет некоторых деталей одежды, огненное дыхание, светлые глаза). Огненная природа лешего, его связь с вихрями, власть над жизнью, смертью и душами людей, способность предсказывать будущее, - все это говорит о том, что лесной хозяин русских мифологических рассказов и поверий является персонификацией инопространства. Мир лешего - зеркальный, левый, чужой, загробный. Былички о лешем - язык, на котором потусторонний мир говорит о себе самом. Страх перед лешим - это страх перед «чужим» миром, который носит личину «своего», перед смертью, притворяющейся жизнью.

20 век осмысливается носителями мифологического сознания как эсхатологическая эпоха. В этом контексте все прежнее воспринимается позитивно, а нынешнее - негативно. Само существование в прошлом леших, водяных и прочей «чужой» силы осмысливается как признак основательности и прочности ушедшего мира. «У нас чего не было: и черт, и леший, и водяной, и домовый. Все было. В лес пойдешь - тебя страшат лешим, по воду - водяной черт тебя там ждет. В овин - овинница там есть, и в доме домовый есть. У нас все свое было, мы никуда не ходили. А потом оно так постепенно прошло» (АО ПР 1991.1.23). Миру, в котором существовала прочная система оппозиций (свое-чужое, дом-лес, человек-леший), противопоставлен нынешний мир снятых оппозиций. Свое становится чужим, чужое - своим, что является знаком эсхатологических времен (82). В нынешнем мире торжествует хаос, люди превращаются в демоническую «чужую» силу. В характеристике настоящей эпохи как времени, когда «нет леших, видно сами лешими стали» (КО НР 1989.5), проявляется не столько отрицательная оценка лешего, сколько возмущение нейтрализацией противопоставлений, определяющей состояние мира в нынешнее время. Язык домашнего и лесного мира, язык «своего» и «чужого» пространства перестал быть понятным. Человечество утратило прежние четкие ориентиры. Дом, лишенный домового, превращается в недом, лес без лесного хозяина утрачивает смысл. Лишаясь духов-хозяев, мир пустеет, распадается, становится бессмысленным, абсурдным. Мифологические рассказы, говоря о том, как происходит общение людей и духов, объясняют мир. «Мир, который поддается объяснению,

пусть самому дурному, - этот мир нам знаком. Но если Вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним» (83). Нынешний мир воспринимается носителями мифологического сознания как мир, из которого ушла прежняя связь, он перестал быть объяснимым и предсказуемым. Утратив своих духов, пространство обрело себя на немоту, человек и мир стали чужды друг другу.

Заключение.

Мифологический рассказ моделирует мир в период перелома, на пороге, на грани, внимательно всматривается в «пороговые ситуации». В годовом цикле такими временными рубежами являются важнейшие праздники, в первую очередь, - святочного и купальского цикла, в жизненном круге - ситуации «перехода»: брак, рождение, смерть.

Время в мифологическом рассказе - опасное, роковое, гибельное, когда мир открывает свои темные свойства и человек сталкивается со своей злой судьбой или опасным сакральным миром. В быличке раскрывается опасность центральных годовых праздников как эсхатологических периодов. Основное настроение календарных быличек - обострение эсхатологических ожиданий. Святки в мифологических рассказах - это, прежде всего, «страшные вечера». Святочные былички осмысливают ряд календарных ритуалов, особенно детально останавливаясь на гаданиях. Поскольку гадание о судьбе обычно - гадание о браке или смерти, в основе святочных быличек лежат символы брака и смерти (подчас брак и смерть отождествляются, брак - метафора смерти). В быличке тесно связаны концепты судьбы и смерти. Гадание представляется как встреча с судьбой, с будущим, которое приносит герою гибель. Былички обращаются также к теме святочных снов. Сном наяву в народе считается и само гадание, сон противопоставлен яви как сакральное пространство - время. Герои святочных снов включаются в мифологический контекст, совершают ритуальные действия, действуют архетипически. Святочный сон, мир которого накладывается на реальную действительность, воспринимается как факт сакральной истории, мифическое событие. Он сопрягает пространство судьбы отдельного человека с высшим миром.

Святочные былички, исполнявшиеся в преддверии гаданий, создавали атмосферу ожидания встречи с гибельным инобытием.

Купальские былички изображают ночь накануне Ивана Купалы как время перелома: пространство природного мира проявляет свои чудесные свойства. Здесь также профаническое функционирует как сакральное. Языком купальских цветов, трав, кладов, выходящих в купальскую ночь, с героем мифологического рассказа разговаривает потусторонний мир. Мифологический персонаж многих купальских быличек - растение, воплощающее силу загробного и высшего мира. Реальный герой стремится овладеть этой силой. Ивановская ночь - время обретения сакрального знания о мире и иномире. Праздничный час купальской ночи грозит гибелью как представителям сферы «жизнь», так и представителям сферы «смерть».

В быличке нашел отражение мифо-ритуальный сценарий жизни человека, важнейшие события человеческого бытия - любовные связи, брак, роды, смерть - осмысливаются мифологически как периоды тесной связи с «чужим» миром. Любовная связь человека и духа в быличке осмыслена как смерть или предвестие смерти (идея тождества любви и смерти), с представлением о посещении загробного мира связан также и родинный обряд. Сама же смерть воспринимается как превращение «своего» в «чужое», причем представитель сферы «смерть», покойник, имеет возможность посещать мир живых, но вне ритуала это посещение опасно для живых. Быличка раскрывает и особенности людей, прошедших через временную смерть, соприкоснувшихся с иным бытием и вернувшихся к «живым»: они несут печать иного мира и вызывают суеверный страх.

В связи с противопоставлением в мифологической модели мира двух типов пространства (своего/чужого) наиболее популярными мифологическими персонажами быличек и поверий являются лесной и домашний духи-хозяева. Домашний хозяин является воплощением жизни, старого времени-пространства (древнее- вечное - священное), в его образе сохранились черты умерших предков, ушедших в сакральное пространство обитателей дома. Общаясь с домовым, хозяева ведут диалог с пространством дома. Мир лешего - мир смерти, чуждый для живого человека, гибельный. В лешем воплощаются черты божества смерти и загробного мира, повелителя душ.

Моделируя мифологический мир, художественная литература обращается к мифо-ритуальному миру былички. Это может быть обращение сознательное или (чаще) - бессознательное возвращение к истокам. Мифологический рассказ со своей эстетикой и поэтикой во многом влияет на поэтические законы художественной литературы.

Возвышенное, низменное, безобразное и прекрасное в народной культуре осмысливается и как объективное свойство самой действительности, и (в объективно-идеалистическом духе) как формы проявления вечной, безотносительной, божественной идеи. На формирование объективно-идеалистических понятий прекрасного и безобразного оказала влияние эстетика, сформированная единобожием: как высшая красота, так и высшее безобразие (абсолютные негативные ценности) исходят от е д и н о г о.***** Безобразное, страшное, низменное - признаки непознаваемой р а ц и о н а л ь н о сущности Божественного добра. На это указывал Гегель, говоря о художественном освоении безобразного в христианстве. Страх Божий есть страх перед непознаваемым Богом и страх греха. При многобожии, в частности, в древнегреческой эстетике и метафизике, безобразное и в том числе страшное сближалось с понятиями небытия и зла, на смену единому личному приходит безличное начало, осмысливаемое как источник страха и ужаса. В народной культуре страшное - религиозно-эстетическая категория. Предметом страхов являются как получающие конкретное воплощение силы рока и смерти -боги, духи, демоны, так и сам мир в основных его характеристиках: пространство и время концентрируют в себе страх перед неведомым. Конечный же источник страхов лежит вне умопостигаемого, множественного и разрозненного, он един и вездесущ. Языческая тоска по единому страшному - тоска по утраченному в многобожии абсолюту.

Теоретик искусства Б.Христиансен показал, как в искусстве разрешается ужас, исходящий от предмета изображения: "Впечатление страшного должно найти свое разрешение и очищение в моменте дионисийского подъема, ужас не изображается ради него самого, но как импульс для его преодоления..."(84). Соприкасаясь со страшным, носитель мифологического сознания выходит в беспредельное, осуществляет связь с иным временем и пространством, ощущает собственную сопричастность абсолютному миру.

Литература.

1. В.В.Иванов.Лес//МНМ.Т.2.С.49.
2. Афанасьев А.Н.Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. Т.2.М.,1994.С.277-350, Максимов С.В. Собр. соч. Т. 18.Спб.,1912.С.71-89,Пропп В.Я.Исторические корни волшебной сказки.Спб.,1996.С.157-164,Токарев С.А.Религиозные верования восточнославянских народов 19-20 века.М.,1957., Померанцева Э.В.Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.,1975.С.28-48, Успенский Б.А.Филологические разыскания в области славянских древностей.М.,1982.С.85-110, Криничная Н.А.Персонажи преданий: становление и эволюция образа.Л.,1988.С.113-121,133.
3. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда//Отечественные записки. 1848. Т.57. N4. С. 139.
4. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С.105.
5. Пропп В.Я.Проблемы комизма и смеха.М.,1976.С.136.
6. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра.С.95.
- 7.Пропп В.Я.Ритуальный смех в фольклоре. (По поводу сказки о Несмеяне)//Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи.М.,1976.С.203.
8. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.М.,1965.С.57.
9. Голыгина К.И.Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ 3-6 вв. и проблема генезиса сюжетного повествования)М.,1983.С.80.
10. Огибенин Б.Л.Маска в свете функционального подхода// Сб. статей по вторичным моделирующим системам.Тарту,1973.С.62.
11. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири /Сост.В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1987. N 47.
12. Голыгина К.И. Новелла средневекового Китая. Истоки сюжетов и их эволюция(8-14 вв).М.,1980.С.46.
13. К семиотике зеркала и зеркальности//Труды по знаковым системам.Вып.22.Тарту,1988.С.3-5.
14. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева. Т.2. Спб., 1910. С.109.
15. Сказки и песни Белозерского края записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915. N 122.
16. Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов//ЭО. 1896. N 2-3.С.146-204.
17. Харузин Н.Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ.//Олонецкий сборник. Петрозаводск,1894. Вып.3 С. 308.
18. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева. Т.2.С. 109.
19. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. С. 137.
20. Шустиков А. Предсказания и приметы из мира животных. (Поверия крестьян Кадниковского уезда)//Известия Вологодского о-ва по изучению Северного края. Вып.4.Вологда, 1917. С.97.
21. The migratory legends... by R.F.Christiansen //FFC. N 175. Helsinki, 1958. P. 24-25.

22. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. С. 126.
23. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 32-45.
24. Typen- und mottiverzeichnis... von L.Simonsuuri. // FFC. N 182. Helsinki, 1961. S.130-131.
25. Полное собрание этнографических трудов. А.Е. Бурцева. Т.2. С.100.
26. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера // Сост. и авт. комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996. N136.
27. Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1908. N198(6).
28. Мифологические рассказы... // Сост. О.А. Черепанова. N154.
29. Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде // ЖС. 1909. Вып. 4. С. 32.
30. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 285.
31. Мифологические рассказы... / Сост. О.А. Черепанова N159.
32. Там же. N126.
33. Мифологические рассказы... / Сост. В.П. Зиновьев N23.
34. Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах. // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 502.
35. Харузин Н.Н. Из материалов...
36. Ончуков Н.Е. Северные сказки. N 198(г.д.).
37. Добровольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях. (По данным Смоленской губ.) // ЖС. 1908. Вып. 1. С. 10.
38. Заварицкий Г.К. О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья // ЭО. 1916. N 1-2. С. 15.
39. Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989. С. 58.
40. Фаминцын А.С. Божеества древних славян. СПб., 1884. С. 324.
41. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 288.
42. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т.1. С. 740.
43. Клинггер В. Животное в античном и современном суеверии. Киев. 1911. С. 217.
44. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии ч. 2. // Сб. Музей антропологии и этн. АН СССР. Вып. 9. Л., 1929. С. 34.
45. Гоголь Н.В. Собр. художественных произведений в пяти томах. М., 1959. Т.2. С. 218, 260, 261.
46. Минх А.Н. Сайгачьи и крысы пастухи // ЭО. 1893. N 3. С. 162-163.
47. Мифологические рассказы... // Сост. О.А. Черепанова. N 146.
48. Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. С. 158.
49. Иванов А.И. Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. N 4. С. 71.
50. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 67, 71.
51. Иванов В.В. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейских погребальных обрядов // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
52. Мейлах М.Б. Воздух // МНМ. Т.1. С. 241.
53. Успенский Б.А. Филологические разыскания. С. 178.

54. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С.53.
55. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева. Т. 7. Спб., 1911. С.96, 94, Т.2. С.26.
56. Там же. С.26.
57. Мифологические рассказы... /Сост. О.А.Черепанова. N 125.
58. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1. С.728, 771.
59. Полное собрание этнографических сочинений А.Е.Бурцева. Т.2. С.111.
60. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С.273.
61. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собр. П.С. Ефименком. Ч.1. М., 1877. С.163.
62. Typen- und motiverzeichnis... von L.Simonsuuri.
63. Мифологические рассказы... /Сост. О.А.Черепанова. N 156, 158.
64. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч.1. Спб., 1891. С.94.
65. Там же. С.88.
66. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева. Т.2. С.26.
67. Сказки и песни Белозерского края/Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915. N 47.
68. Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. N54.
69. Лившиц И.Г. Детерминатив к египетским словам mwt «мертвец» и hftj «враг»//Яфетический сборник. Т.6 Л., 1930. С.234.
70. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. Т. LY11. С. 138.
71. Ончуков Н.Е. Северные сказки. N 226, Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. N 2.
72. Полное собрание этнографических трудов А.Е.Бурцева. Т.2. С.27.
73. Там же. Т.2. С.100.
74. Typen- und motiverzeichnis... von L.Simonsuuri. S.113.
75. Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа Л., 1988. С.114-117, 133.
76. Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. N 2.
77. Там же. N 10.
78. Топоров В.Н. Миф о Тантале (о мифо-ритуальном образе руки)// Палеобалканистика и античность. М., 1989. С.79.
79. Мифологические рассказы...//Сост. О.А.Черепанова. N148.
80. Там же. N151.
81. Материалы по этн. рус. населения Архангельской губернии, собранные П.С.Ефименком. Ч.1. С.164.
82. Белоусов А.Ф. Последние времена// "Aequinox". Сборник памяти о.А.Меня. М., 1991. С.9-33.
83. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде//Сумерки богов/Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. М., 1989. С.225.
84. Христиансен Б. Философия искусства. Спб., 1911. С.249.

• Воспроизводя мифологическую модель, раскрывает красоту и трагизм лесного мира как мира смерти Н.А. Некрасов в поэме «Мороз, Красный нос». Мир леса изображен в поэме как мир необычного храма, он построен на вертикальных линиях, устремлен ввысь, «глубоко-бесстрастен» к людским слезам и мукам и одновременно целителен как смерть. Языческий хозяин леса и мороза оставляет в своем царстве молодую вдову, достойную гибели-покоя, «заколдованного сна». В «мертвой тиши» леса останавливается всякое движение жизни, безмолвный, застывший лес дает измученному жизнью человеку покой могилы, сна - смерти ("Деревья, и солнце, и тени, / И мертвый, могильный покой"). (О мифологизме поэмы, художественном смысле ее архитектоники, особенностях отражения народного сознания см.: Сапогов В.А. Анализ художественного произведения (Поэма Некрасова «Мороз, Красный нос»). Ярославль, 1980).

• Почти в каждой деревне есть свое заколдованное место, опасное для живых, место, над которым властвует неведомый дух-хозяин: «Там все звали «Дурные болота». Там выходили. Проходили мимо, и там все время выходили. То свинья, то какая-то другая произведенья делалась». «Парни, говорят, ночью шли - вышли табун лошадей. Идут и идут за нами. Это вот проходили мимо болот, в самую полночь они и выйдут... А петухи пропоют - так больше и нету» (МО 1992.1.44). «У моей сестры муж сторожем был, по почам ходил. Вот он придет: «Ну, в Панине как с колокольцам едут». А никого и нету. А Панина все опасались, еще я молоденькая была» (КО 1988.1.65). «И вот мы идем под Натальино. И тут все говорили, что тут пугают» (КО 1988.2.223). «У них посреде деревни, мы скажем «лощина», а они «лог» зовут. Там мост сделан. Вот она мне рассказывала, там правда колдуньи постоянно, в логе-то» (МО 1992.1.32). В мифологических рассказах совмещаются два типа пространства- реальное и потустороннее. Этот прием известен русской литературе. Так, в сказах П.П. Бажова раздваивается образ леса (обыденный и мифологический), в реальном лесу, в земном пространстве может пребывать любой человек, в мифологический лес Малахитницы попадают лишь избранные. Лесок на Змеиной горке - священное и таинственное заколдованное место, любимое Хозяйкой горы. Герои, уходящие в лес на Змеиной горке, исчезают и в земном мире воспринимаются как умершие. Героине сказа «Горный мастер» Катерине, жених которой взят Малахитницей в гору, покровительствуют лесные и подземные силы. Когда она скрывается в лесу на Змеиной горке, односельчане не могут ее найти («Куда она девалась? Сейчас близко была, а не стало!»). Героиня же тем временем пребывает в ином лесу, в подземном мире Малахитницы: «Лес кругом какой-то небывалый. Пощупала рукой дерево, а оно холодное да гладкое, как камень шлифованный. И трава понизу тоже каменная оказалась, и темно еще тут». Подобным образом в «Вечере накануне Ивана Купала» Гоголя накладываются друг на друга два пространства. Болотистый и лесистый Медвежий овраг является тем страшным заколдованным местом, где в купальскую ночь расцветает папоротник, где живет ведьма, где совершается ритуальное убийство во имя

сил зла. Земля здесь раскрывает свои недра, в сакральный час в заветном месте «все, что ни было под землею, сделалось видимо как на ладони».

*** Одежда – один из отличительных признаков, по которым представитель сферы «жизнь» распознает владык мертвого царства. По мифологическим представлениям, нашедшим отражение в художественной литературе, хозяйка снегов Снежная королева и горная хозяйка Малахитница облачены в платья, отражающие их мертвую природу. Снежная королева укутана в «тончайший белый тюль, сотканный, казалось, из миллионов снежных звездочек», когда она заворачивает Кая в свою шубу, он «словно опустился в снежный сугроб». На Хозяйке медной горы одежда из камня: «А одежда, и верно, такая, что другой на свете не найдешь. Из шелкового, слышь-ко, малахиту платье. Сорт такой бывает. Камень, а на глаз, как шелк, хоть рукой погладить». По такой необычной одежде Малахитницу и узнают герои: «... по красоте да по платью малахитову Данилушка сразу ее признал». Снежная королева и Хозяйка медной горы, две девы – ледяная и каменная. Камень и лед в фольклорной традиции многих народов являются символами безжизненности, бездушности, того, что чуждо и враждебно человеческой природе, теплу, жизни.

**** В. Вундт признавал некоторых животных заместителями души, связывал тотемизм с идеей «животного-души», считая, что в культе «животных-душ» заключается источник тотемизма.

В. Клингер создал классификацию суеверий и суеверных рассказов о животных, в основу которой было положено сближение того или иного животного с образом человеческой души. По собственному его определению, он дал в этой классификации «фактическое обоснование мнению Вундта об анимистическом происхождении тотемизма». В. Клингер подчеркивал, что зооморфным существам народных суеверий присущи те свойства, которые встречаются в «особых приметах» мертвых (Клингер В. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911).

Д. К. Зеленин, изучавший образы животных в народных поверьях, отмечал демонический характер многих зооморфных персонажей, их контакты с нечистой силой, общие черты в отношении к ним человека и сходство их функций в народных верованиях (Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2 // Сб. музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Вып. 9). Особенно значимы «загробные», иномирные свойства животных в жанре мифологического рассказа, который построен на противопоставлении «своего» и «чужого» миров. Звериное здесь обозначает «чужое», колдовское, демоническое.

***** Мир – единое живое тело, индивид. По мифологическим представлениям, в основании мира лежит первожертва, прачеловек, из которого были порождены все элементы мироздания – земля, небо, люди, животные, растения. Древнеиндийские боги приносят в жертву Пурушу, из рта его возникают жрецы, из рук – воины, из духа – луна, из глаз – солнце. В скандинавской мифологии мир рождается из тела убитого великана Имира: «Имира плоть / Стала землей, стали кости горами, / Небом стал

череп холодного турса, / А кровь его морем». Из тела Пань-гу в китайской мифологии творится почва, из костей – камни, из волос – растения, звезды, из пота – дождь, из жил – дороги, из паразитов на теле – люди.

***** Образ растущего мертвеца, лежащего в основании земли, нашел отражение в эсхатологических картинах «Страшной мести» Н.В.Гоголя. «Лесной дед», из чьего тела сотворен мир, – «великий, великий мертвец» проклятого рода, он растет в земле и приближает конец мира: «лежащий под землею мертвец растет, гложет в страшных муках свои кости и страшно трясет всю землю».

***** Гениальную религиозно-эстетическую интуицию проявил Гоголь, назвав свою самую страшную повесть «Вий» именем мифологического существа, появляющегося на последних ее страницах, тем самым превращая все разрозненные мифологические силы, действующие в художественном мире произведения, в предвестников Вия (См. об этом: Ефимова Е.С. Страх и дерзновение Хомя Брута // Литература в школе. 1994 N 1).





Пинежская «знающая» (Е.К. Родионова, уроженка дер. Нюхча)



Пинежанка с внуками (А. Ф. Ильина, уроженка дер. Нюхча)



Царевский охотник (В.И. Ильин, уроженец дер. Цюхта)



Под Сургутом (С.В. Шибанов, этнограф)

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ ПИНЕЖЬЯ.

Материалы фольклорной экспедиции 1991 года в дер.Нюхча, Занюхча и Кучкас Пинежского района Архангельской области.
Состав экспедиции:Ефимова Е.С., Ефимов И.В., Филатова А.В.,
Яременко Н.Н., Шноль Д.Э.

Лесная девка в фольклоре Пинежья.

Поверье о лесной девке. Ильин Василий Тихонович, 1931 г.р., урож. дер.Занюхча.

«Бабушка Ольга Алексеевна наставляла молодых. Когда молодой на зимовье ходишь, дак тоскливо одному. А не думайте про молодость, про себя. Не говорите про себя, как с девушкой гулял или чего там. А то придет лесная девка и случится нехорошо: с ума сойдешь или что. Ну подумать -как не подумаешь, а вслух не говорите.»

Сказки о лесной девке.

Сказки И.Е.Коньшина (1904-1968). Иван Егорович Коньшин - бывалый охотник, известный среди односельчан своими рассказами, небывальщинами и сказками. Сказки И.Е.Коньшина рассказывают его дети и племянники.

1.Коньшин Николай Иванович, 1932 г.р., урож. дер. Нюхча, слепой. Сказки перенял у отца.

«Алый ручей есть. Тут у нас зимник. Тут до первой деревни километров девяносто, наверно. Тут было у нас, у Коньшиных, уголье. Он жил, охотился. Они жили вообще и с братьями, и один он тут жил. Он рассказывал сказку. Как живу раньше, говорит, один. Одному уж скучно. Так сделал балалайку новодельную, ну а струн нет, дак конский волос натянул с хвоста, играет. Лежу, говорит, в потемнях, тренькаю. И вдруг заплясала, говорит, пляшет русскую, так дробит дак! «Кто ты,- говорит, - покажись, пляшешь». «А возьми,- говорит,замуж, дак.» Ну вот. И вот он, я, говорит, все играю -дак: «возьми замуж» . Не показывается, так как я? Так вот раз прошло. Я, говорит, перестал играть. И - перестала плясать. Раз прошло, потом другой. Вечер опять, так заинтересовала.Так сходил там

на охоту, по дорожкам все. И лег спать на лавочку опять. Заиграл - и опять заплясала. «Кто ты?» - говорит. «Так, - говорит, - возьми замуж». «Ну, - говорит, - возьму. Только покажись». «Засвечивай, - говорит, - огонь». Засветил, такая, говорит, девка! Ну что? И вот мы стали жить, говорит. Не один я. Вдвоем. Весело. Охотился. Ну это он сказку рассказывал. Потом жил-пожил, домой надо идти. Домой она него отпускает. Приду, говорит, она там уйдет к своим, куда ей. К ночи опять вернется. Вот. Это он Боровухой звал. «Как тебя, - говорит, - зовут?» «Меня, - говорит, - Боровухой». Че? Он это рассказывал. Они потом расстались, по-хорошему. Он - домой, говорит, больше мне надо. «Ну дак что? И пойдя». А потом он на други годы приезжал, больше ее не видел.

Он приехал, рассказал о ней матери. Мать зашумела: «Повинись, что ты не будешь там с ней жить!» Он: «Ну дак шо тебе надо?» «Дак догола разденься да повинись». Он: «Ну, Федора, я не буду». А потом, говорит, куры были. Заревел человечьим голосом петух: «Да что за мужик? Я, петух, вон каким стадом руковожу, а ты одной женкой не можешь!» Ну, в общем, они вот так поладили. Петух тот ему помог.

Такая девка, говорит. Ничего порочного, говорит. Здоровая, красивая. Тут, говорит, как хошь дак не откажешься. Она к нему ходила, так они и ели вместе, и пили вместе. Только днем он на работу, а она тоже уходила, а к ночи приходила. Она лешачиха, дак к своим и уходила, к лешакам.

[Рассказ об отце] Он больше, конечно, знал. Он знал такие сказки, что даже... Мы жили на сенокосе, девчата там молоды жили, мои сверстники. Так это было в сорок девятом году, жили. Они даже боялись, по-одинке там понадобности боялись ходить. Все вместе ходили... По этим соображениям она и была как лешачиха, дак из-за того и боялись тогда девки по-одинке ходить из избы.»

2. Когин Василий Степанович, урож. дер. Нюхча.

Небывальщины и сказки слышал от своего дяди, И.Е. Коньшина.

«Раньше, говорит, охотились мы. На белку я охотился по Алому ручью. Далеко от деревни. Граница с Коми АССР тут идет. Были у меня собаки, Одинока да Нерон звали, суку Одинокой, а Нерон пес был. А один раз ходил. А что-то уж считай месяц хожу, одному-то тоскливо. Делал, тут конский

волос был, так сделал балалайку. Че? Света-то нету, так свечка была, ее беречь надо. Балалайку сделал, конский волос натянул, сижу, играю! Вдруг - пляшет кто-то! Свечку зажгу - нет никого. Что за чертовщина? После взял, свечку-то зажег, да шапкой накрыл немножко. Заиграл, заплясало, я - раз! Шапку-то снял. Увидел - девка стоит. Красива. «Ну, говорит, высмотрел, тогда, говорит, все. Давай, говорит, рассказывать тебе буду. Только никому не рассказывай. Я тебя научу язык зверей и птиц понимать. Ты только, смотри, никому не рассказывай. Расскажешь - сам умрешь». Ну ладно. «И на охоту тебе всегда повезет». Все рассказала мне, что к чему. Назавтра пошел на охоту и вдруг слышу - собаки у меня заливаются. Иду. Так с одного места настрелял белок. Так больше никуда и не ходил. Потом думаю, ладно. Сегодня снимать буду собак. Язык-то понимать нихний стал. Собак отослал домой. Собаки быстро - семьдесят километров че им сбегать. Собаки убежали. И назавтра опять на ночь-то ко мне обратно. Нерон говорит: "Ну и хозяйка, Одиночка, у нас. Ведь смотри-ко, мякины взяла да теплой воды налила - ешьте! Вот ничем-то накормила нас, дак разве мы будем там жить?!" Ну, ладно, тут хорошо поохотился и понес, пошел домой. Сам в баню в большу захотел. Домой прихожу, в баню сходил, женке говорю: «Че никак-то собак-то кормишь?» «А ты откуда узнал? Ишь нашелся!» Я говорю: «Не скажу». «Нет, скажи». «Дак, говорю, скажу, дак я помру!» «Скажи, и все тут». Ну, я, говорит, разделся, остался в нательной рубаше да в кольсонах, лег на скамейку. Только хотел сказать - петух тут у нас на огород (раньше у нас кур-то частники много кормили, теперь-то не кормят) и кричит: «Ох ты, старый ты пес! Я сорока курами владею, ни одной не поддаюсь, а ты одной бабы поддался!» Я как соскочил, да схватил ремень: «На, говорю, стара! Не пытай тут меня!» Та отступилася. И долго жил еще после того.

3. Кувалдин Иван Антонович, 1909 г.р., уроженец дер. Нюхча.

«Парень стал на балалайке играть. Так все вокруг в избушке заплясало. Накрыл он свечу горшком, и обратился он в девушку. И говорит она: «Ты меня вызволи у лешего, узнай, я твоей женой буду»... Говорит: «Раз сумел ты меня высмотреть, а меня, говорит, маленьку унес, говорит, дедушка лесной. Нас много набралось, он нас замуж отдает. Нас, говорит, там

много. Вот теперь ты сумеи меня прийти к дедушке, отличить. Он выстроит всех. Я такой сигнал тебе, сказала. На лице у меня мушка будет". Дак он отличил, вот этот. Дедушка-то говорит: «Ну ладно, ты отличил». Он там еще много ему давал заданий. А потом она опять его предупредила. «Он тебе, говорит, дает награду большу, приданого вроде. За меня. Вот тебя в подвал приведет, а там будет в одном сундуке золото, а в другом будет уголье. Так ты, говорит, дедушка скажет: «Бери, чего тебе нужно, уголье или золото?» А ты золото-то не бери, говорит, а бери уголье. Все вишь как. Возьми уголье. Дедушка этот хитрый. Как уголь возьмешь - он будет золото. А золото возьмешь - оно будет уголье. Вот твою жадность проверяет». Она уже его научила. Он пришел. Дед: «Вот тебе золото или уголье». «Я возьму уголье», - говорит. Дед-то слепой, а жена, говорит, тебя все научила».

Лесной хозяин в фольклоре Пинежья.

Поверье о лесном хозяине. Записано в дер. Кучкас.

«В лесу живешь одна. Так, говорят, не думай ниче, там одна-то ходишь. Я одна ночевала - так ничего еще не было в уме -пятнадцать лет. Не думай об ребятах, придет кто-нибудь. Вот тебе и Лесной».

Легенды о лесном хозяине.

Когин Василий Степанович.

«А вы знаете, почему рябчик меньше глухаря теперь? Свист-то у него теперь такой заливчатый, красивый, у рябчика. А раньше как соловей-разбойник кричал. И вот лесной мужик как раз идет. А он захлопался, засвистел. «Ах, чертяга, хулиган! С этого время, говорит, втрое меньше будешь свистеть, втрое, говорит, звук меньше будет». Вот теперь он такой стал, а глухарь сам собой.

Один раз женщина белье полощет у Пинеги на берегу. И там дедко на песок вышел. «Хозяйка, перевези-ка за реку!» «Да некогда, и так во время обеда пришла полоскаться-да. Тут еще перевозки. Проси, кого увидишь. «А тут мужик удил, с удочкой ходил. «О! Дедко, давай я сейчас тебе перевезу на сторону. Лодка все равно у меня стоит». И перевез. «О! У тебя всегда будет свободное время, а тебе век бы некогда было».

И теперь у бабы всегда времени не хватает. Все заняты. А у мужика свободного времени вот так (по горло). Это, кажется, лесной хозяин тоже был.

Также вот и лошадь. Смотри. Он ведь шел, старик-то. Попросил его перевезти. Лошадь говорит: «Некогда. Сейчас на работу поеду.» А бычко тут недалеко лежал, пережевывал. Тоже: «Дедушко, давай перевезу». Перевез спокойно старика, перевез. И теперь наестся и лежит - полеживает, да во сне как будто еще ест, пережевывает всю дорогу. А лошади чуть только остановились - тут так и хватат. Все некогда, все не наелась, все на работу надо идти. Также и женщина. Вот он какой ведь, лесной-то мужик, хозяин».

Бывальщина о сдерихе.

Лисицин Василий Степанович, 1933 г.р., уроженец дер. Почезерье Пинежского района Архангельской области.

«Да я на сдерихе сам женат был. Это уж я на себе испытал.

Я ведь очень такой был [.....] в молодости. И вот мы с мужиками поспорили. Сидели, вино пили. Поспорили. Говорят: "А не сходить тебе ночью в баню". Баня у меня была, метров, наверное, сто до нее. «И принести камень с каменки». Так - делать нечего. Чего я? Молодой был. Я пошел в баню. Пошел. И вот только я руку засунул, меня за руку - хлоп. И держит. И говорит девчонка: «Ты, говорит, женись на мне. Иначе я, говорит, тебя не отпущу.» Ну, я думаю: они подшутили. Так я говорю: «Где ты?» «А я, говорит, здесь, в каменце». Девка-то. «Ладно, говорю, женюсь». «Приезжай завтра в двенадцать часов ночи. Приходи, приезжай.

Увезем мое приданое, приданое увезем». Ну ладно. Я пришел к мужикам, камень взял, камень принес и мы выпили. И завтра схать. А у меня мать - покойница, мать-то старая. Я говорю: «Мама, поеду жениться». Она говорит: «Куда?» Я говорю: «В баню». Ну ладно, поехали мы. Здесь есть девчонка, она работает ветеринаром, она может подтвердить. Вот приехал я потом с девкой-то в деревню. Вот я чего?

Завтра приезжаю в баню-ту. И вывожу девку из каменцы, из печки. Вывел, она говорит: «Вот мой сундук с приданым» Приданое завозим домой, да? И оказалось, в этом сундуке-то одно г... вот это, коровье г... Знаешь, вот это все- сухое. Я

говорю: «Так чего». И вот живем месяц, два, три живу. И у нас есть Матверо деревня. Она говорит: "Поехали, говорит, к празднику в Матверу" Я говорю: «Так у меня там никого нету». «Нет, говорит, поехали, у меня там родня есть». Родня. Ну мы чего? Лошадь запрягли и поехали. Приезжаем. Она говорит: «Вон в тот дом». Вот мы заходим. Мужик, женка стоит и зыбку качает. А ребенок орет, кабыть режут его. Ну, зашли. Здравствуйте - здравствуйте. Она говорит: «Мама». И та сразу волосы на себе рвать. И: «Помнишь, ты, говорит, меня в бане прокляла?» И она волосы пока рвала, умерла. И зыбки не стало, со всем ребенком не стало. Оказывается, ихняя дочь была. Говорят, в бане матюкнуться лучше, чем лешакнуться.»

Пинежские колдуны-икотники и знающие.

Пинежане верят в колдунов-икотников, это название связано с основным видом насылаемой ими порчи. Икота - кликушество, истерия, которой, по свидетельству исследователей, часто подвержены северные женщины. Икотники, по поверьям, обладают магической силой слова и взгляда. В деревнях Нюхча и Занюхча бытуют поверья и былички о том, как местные женщины, слышащие икотницами, насылали болезнь и смерть, портили коров, знали с лесными хозяевами и нечистой силой. Страх перед силой икотника жив в северных деревнях и по сей день, хотя, по представлениям пинежан, икотник не может повредить тем, кто его не боится: «Кто их не боится - тому ничего. Говорят - глядите в глаза и говорите: «Не боюсь тебя». Про себя говорите, не вслух. А взгляд-то у них и правда острый». «Все туда-сюда, туда-сюда, они прямо не глядят - у тех людей, на которых грешат». «А вы ее не боитесь. Если не бояться - ничего не будет. Я не боюсь никогда». «А мне-то к ней точно не подойти. Потому что мы вот маленькои росли по соседству-то с этой [имя икотницы]. У! Я всю жизнь ее боялась и потеперя боюсь еще. Я где ее увижу, дак мне не по себе делается. Она ищо заденет тебя, так коснется, так все! Думаешь, сейчас она чего-нибудь, наверное, сделала». По поверьям пинежан, «слово - не стрела, а хуже стрелы». Особенно опасно и действенно слово икотника или знающего. Обезопасить себя от действия икотника, а также от влияния высших сил зла, человек мог с помощью заговора, «наговора» или «обережа».

**Заговоры пинежской знающей
Родионовой Екатерины Константиновны
1908 г.р., уроженки дер. Нюхча.**

1. «Наговор против страха»: «Освети душу и тело,/ Ум и сердце,/ И все слеса,/ И утробу./ Искорени страх мой/ В удесах твоих./ Аминь.Аминь.Аминь».

2. «Наговор на исполох, против страха»: «Полох-переполох,/ Откуль пришел,/ Туды и пойдиди./ От лесу пришел -/К лесу пойдиди./ От людей пришел -/ К людям пойдиди. /От травы пришел -/На траву пойдиди./ От воды пришел -/ На воду пойдиди. /От коров пришел -/ К коровам пойдиди./ От быков пришел -/ К быкам пойдиди./ От кошек пришел -/ К кошкам пойдиди./ От собак пришел -/ К собакам пойдиди./ От жалеа пришел - /На жалеа пойдиди./ От громовой стрелы пришел - /На громову стрелу пойдиди./ От волка пришел -/ На волка пойдиди./ От кого ты пришел, полох,/ Туды и пойдиди./ От рабы Божьей Катерины/ Прочь отойди. /Аминь.Аминь.Аминь».

3. «Обереж от злого человека», наговорить на кусочек свечки и носить с собой: «Иду я по Божьему храму./ О праву руку два ангела,/ О леву руку два ангела,/ Впереди идет Исус Христос с Матерью./ Надевает ризу медную, /Чтобы ветер не ходил /От колдунов и колдуньи,/ От знахарей и знахарихи./ Тело мое дерево,/ Кости мои каменны. / Пойдите все от рабы Божьей Катерины./ Аминь.Аминь.Аминь».

4. «Наговор от зверя в лесу», наговаривается на ветер при входе в лес: «Черному зверю по хребту./ Пойди, черный зверь медведь,/ Во темны леса,/ Во зыбучи болота,/ От темной ночи,/ От светлого дня,/ Век не бывай. /Аминь.Аминь.Аминь».

5. «Наговор на скот, уведенный икотником.» Животное называется по кличке. Говорится на ветер. «Если скажешь, так хоть на мертвое животное набредешь»: «Карько, стой,/ Я батько твой. /Как в целе сажа держится,/ Так же раб Карько /Своего дома держался./ Аминь.Аминь.Аминь».

6.Мать, кормящая ребенка, должна произнести наговор не только на ребенка, но и на себя. Наговорить на воду, «окатить себя», приговаривая (от родимца): «Сама мати носила,/ Сама приносила, / Сама ладила».

7. «Наговор от родимца.» Произносится над водой, ребенка «окачивают» этой водой три дня по три раза: «Убойся,

родимец,/ Устрашися, родимец,/ Материного роду./ Пойди ты, родимец, /В нашем доме/ Век не знай, /Век не бывай,/ Век не отрывай./ Ни на ветху,/ Ни на новцу, /Ни на перекося месяцу, /Ни среди бела дня, /Ни среди ночи темной. /Пойди ты, родимец,/ Под пень, под колоду,/ Под сырой под листовичный корень, /Тут тебе, проклятому,/ Вечная память. /Аминь, аминь, аминь».

8. «Наговор на внутренние болезни», наговаривают на воду и пьют: «Раба Божья Катерина,/ Стань, благословись, /Пойди, перекрестись, /Из избы дверьми,/ Из избы воротами, / На белой свет,/ На широку улицу./ В чистом поле, /В синем море,/ Есть там щука,/ Велика-велика. /Щеки железны,/ Зубы булатны, /Чешуя серебряна./ И приходит эта щука/ К рабы Божьей Катерине./ Грызи-отгрызай/ Все килки и килочки,/ Полукилочки,/ Грыжки,/ Полугрыжки, /Шестикилки, /Семикилки, /Десятикилки,/ Все двенадцатикилки./ Пойдите все килки, /Грыжки, /Полугрыжки,/ Килки, /Полукилки,/ Шестикилки,/Семикилки,/ Десятикилки,/ Двенадцатикилки /От рабы Божьей Катерины./ Пойдите все килки/ Из черных бровей,/ Пойдите из белого лица,/ Из зубов,/ Из локов,/ Из языка,/ Из рыла,/ Из шеи, /Из горла горлата, /Из белых рук,/ Из могучих плеч,/ Из белой груди,/ От сердца,/ От легких, /От печени,/ Из желудка,/ Из поджелудка,/ Пуповы грыжи,/ Паховы грыжи,/ Кровяны грыжи,/ Семьдесят семь суставны грыжи,/ Жильны грыжи,/ Воротовы грыжи,/ Ломовы грыжи,/ Костовы грыжи,/ Коленные грыжи,/ Подколенные грыжи, /Пятовы грыжи, /Пальцевы грыжи, / Нокотны грыжи,/ Стуковы грыжи./ Зубом отгрызай/ От рабы Божьей Катерины, / Хвостом отмахивай/ От рабы Божьей Катерины,/ В дику едому,/ Где люди не ходят,/ Звери не бродят,/ Под пень, под колоду,/ Под белую березу,/ Под черный мохнатый клоч./ Аминь.Аминь.Аминь».

9. «Наговор на болезнь ног и костей», наговаривается на воду, ею омываются ноги: «Антипа костоломной,/ Сходи на погост, /Спроси у покойного, /Болят ли ноги,/ Болят ли руки,/ Болит ли голова./ Сходил, спросил Антипа Костоломной у покойного. /Не болят ноги,/ Не болят руки,/ Не болит голова./ Так же у рабы Божьей Катерины/ Не болели бы ноги,/ Не болели бы руки,/ Не болела бы голова./ Аминь, аминь, аминь».

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.
ВЕЧЕР МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ
В ДЕРЕВНЕ НИКОЛА ВОХОМСКОГО РАЙОНА
КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ (1987 г.).

В Вохомском районе Костромской области во время экспедиции 1987 г. нами было обследовано 9 населенных пунктов, опрошено 28 человек. Приводим полную запись вечера мифологических рассказов. Исполнители быличек: Ульянова А.И. 1918 г.р., Панфилова В.А. 1925 г.р., Ульянова А.Р. 1924 г.р., Кострова М.А. 1926 г.р., Колесникова Е.Г. 1923 г.р., Шадрина Т.Д. 1914 г.р. Былички исполнялись по очереди собравшимися. Темы подсказаны вопросами собирателей, которые в условиях данного вечера играли роль «непосвященных слушателей», естественную для ситуации рассказывания на ночь чудесных историй.

Мифологические рассказы посвящены лесным духам, в том числе Космычке - лесной хозяйке, выходящимкладам, добычанию цветка папоротника, приходу мертвеца в дом жены.

1. Быличка о встрече с Космычкой.

«Вот она пошла с Починка. А идти только полтора километра. Мамина мама. Мы еще маленькие были. Она вечером к нам шла. А с Починка идти - был на Комарово лес, ельником зарос. Она шла вот через этот ельник, дорожка прямая к нам. И ей показалось: женщина идет выше лесу, в белом платье, во рту у нее огонь горит. Бабушка была маленькая такая. Она тут упала, как ее увидала. Прибежала к нам, все: ой-ой-ой, ой-ой-ой. А потом рассказала нам. Это Она из леса в лес шла. Тропки у Нее бывают намеченные, но они не кажутся.»

2. Быличка о встрече с лесным дедушкой.

«Наш отец с ним курил. А вот он поехал по дрова. Он приехал в лес. А ему этот, дедушка-то лесной, показался с Бельников знакомым мужиком-то. Он понял, что глаза не такие у него. Все поглядал на меня и говорит: «Евгений, давай закурим». А у него трубка, говорит, большая. Табачок в кошолочке в такой. Кошолочка, говорит, большая-пребольшая,

с затяжечкой. Достает вроде из кармана. На бревешечке сидя так на него поглядывает. Говорит, что-то глаза, говорит, не такие. А мужик вроде знакомый. Сосед как-то, недалеко деревня от деревни. Он покурил с ним, домой приехал, выпряг лошадку (у них было три лошади). Мне это дедушка как бы. Поужинали. И он это дома рассказал. А рассказывать, слышь, не надо. Раньше полати были в деревнях большие такие, спали на полатах все. Он улез и все, и живой не был. Помер сразу. Рассказывать, слышь, нельзя было. Если бы он не рассказал это, он бы жил бы».

3. Быличка о покойнике.

«Агафья Серафимовна была-то, ну на Бельниках. Она меня спросила: «У тебя-то муж был такой красивый, хороший. Так ты, говорит, скучаешь об нем?» Я говорю: «Только день врозь, а ночь все вместе». Он все во сне мне снился, каждую ночь. «Ой, девочка, худо. Ты, говорит, когда он придет к тебе, говори: «Вчера приходи, вчера приходи». А вчерашний день прошел уж». Он пришел ко мне, а я отодвигаюсь от него да: «Вчера приходи, вчера приходи». У меня Вадим был грудной, Вадим у стенки-то, а я все отодвигаюсь. Он и говорит: «Ну, если не пускаешь меня, так пойдем со мной». А я говорю: «Ты иди, я приду к тебе». Он и пошел. Я ей рассказываю. А она и говорит: «Вот он все ходил ко мне во сне-то, а потом и не стал ходить. А меня, говорит, научили. Нож, говорит, в голову ложь. И всем рассказывай, что он был у тебя». Ну, она и мне сказала: «Всем рассказывай, что ты видела его сегодня во сне». Вот он, говорит, пришел последний раз. Мне кто-то сказал узду положить в голову. Я-то узду, говорит, положила в голову. Так он, говорит, прошел, у него, говорит, не ноги, а копыта. Он как, говорит, хлопнет дверям, больше и не бывал. «Ты, -говорит, - кобелю, суке, псу, всем на хвост навязала, что я к тебе хожу».

4. Поверье о кладе.

«Положат клад в землю, а он появляется какой-нибудь скотиной. Всегда был приговор на клад».

5. Быличка о выходящем кладе.

«Пошел парень за грибами. Вышел баран. Баран что-то все подходит к нему. А он: «Что ты ко мне пристал?» Барану-то. Думал, какого-нибудь соседа. Потом думает: что за баран ко мне пристал-то? Взял да веточкой хлопнул. А вместо деньги рассыпались. Весь баран. Это клад клали. Раньше купцы были богатые-то. Он говорит: «Ой, как много денег-то». Начал деньги носить домой. Деньги носил домой, а ему и сказало словами: «Вытерпишь...» Ему главное трои суток вытерпеть было. «Ты, гляди, не сказывай никому. А как, говорит, если только скажешь, умрешь сразу». Вот он наносил денег много-много. А как стали спать ложиться-то, ему не терпится про клад сказать жене. «На, давай, говорит, Нюрка, Нюшка, уделать все. Я, говорит, умирать буду». «Ты, говорит, зачем умирать будешь? Не болел ничего». «Я умру, наверно, все равно». Ну вот, утром встали, поделали-то. Ничего не сказал-то. На вторую ночь лег. «Мы больше с тобой работать не будем», - говорит. «А как мы с тобой не будем работать? А чем жить - работать не будем?» «А нам, говорит, денег хватит. Посмотри, говорит, сколько денег наносил». Он пришел туда, а денег уж и нет. Все эти денежки ушли. И через трои сутки он тут и помер. А еще ему сказало: «Сам умрешь, и три поколена у тебя переведется». Сам умер, и потом еще три поколена перевелось».

6. Быличка о выходящем кладе.

«К одной старушке вышла из подполья кошка. Кошка все к ней подходит, хватается, подходит кошка. «Брысь ты, негодяйка», - говорит. Топнула ногой. Опять тоже деньги сделались. Та смолчала, не сказала. Деньги ей остались. И ничего не случилось. Терпеть надо, чтоб не говорить. Срок ведь сказан-то».

7. Быличка о положении клада. Приговор на клад.

«Один в лесу дрова рубил. Пришли разбойники и стали клад класть. «Кто, говорят, этот клад найдет, тот, говорят, положит сто голов. Сто голов положит», - говорят. А сколько тут поколений нарушится-то? А он говорит, этот-то: «Не сто

голов, а сто колов положит», - говорит. Этот опять говорит, что сто голов, а этот опять, что сто колов. Этот заповедь приговорил, а этот отговорил. И сто колов вырубил, на это место положил, а денежки те взял. Ничего не случилось».

8. Поверье о цветке папоротника.

«Кто найдет цветок папоротника, тот может с этим цветком стать невидимым. Папоротник цветет только в Иванов день в двенадцать часов ночи, только одну минуту. Надо уйти в этот папоротник, чтобы петухов не было слышно. Уходят и садятся. Три или пять, а не так, чтоб четное количество. Да выводит вот только».

9. Быличка о добывании цветка папоротника.

«У нас вот три мужика ходили к озерам. Они пошли лыко рубить, так давайте высидим все равно. Лыко рубить - однако и в папоротнике побудем. Посмотрим, правда ли это. «Это что такое, - говорят, - петухи запели?» А петухов ведь не слышно, далеко ведь озера. Петухов не слышно, вот как далеко озера. Зашли они туда и сидят. Слышат - петухи запели. Да что такое? Спать они не спали, не дремали. Как скоро петухи запели-то! Петухи запели, и сенокос, косы зашебурили, солнышко взошло, коровы заревели, косами забрякали, народ заговорил. Да это что такое? Видно, ночь прошла-то. Видно, мы проспали или прокараулили. Папоротник процвел. Из лесу вышли - темно. Вывело. Потом туда ходили. Поздно. Папоротник процвел. Выводит. Редко, кто высидит.»

10. Быличка о цветинке папоротника.

«Одному мужчине цветинка папоротника попала в лапоть. Он и не знал, что ему попало в лапоть. Пришел домой, разговаривает с семьей, а его не видят. Все из избы убежали. Не видно и не слышно его. Значит, меня поманило. Этого человека нет дома, а вот разговаривает. Как он лапти те с ног разувся, сбросив, посмотрели и увидали его тогда. Он тут, они и поняли, что такое. Как лапти разувся, так и показался. А в лаптях было не видно».

ПРИЛОЖЕНИЕ 3.

ЛЕСНОЙ ХОЗЯИН В ХАНТЫЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (ИЗ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ТЕТРАДИ С.В.ШИБАНОВА).

В 1987 году, незадолго до своей смерти, мой дядюшка Сергей Владимирович Шибанов, бывший политический ссыльный, подарил мне перепечатанный экземпляр этнографической тетради, которую он вел в 1929 году. Отбыв заключение в Соловецком концлагере, С.В.Шибанов был отправлен с партией заключенных на Восток, здесь в ссылке под Сургутом на реке Оби он делал этнографические записи. В их числе сохранились услышанные от русского охотника хантыйские (зырянские) рассказы о мифологических существах. Они посвящены главным божествам обско-угорского пантеона, переосмысленным в русле русской традиции: главное почитаемое хантыйское божество Торум сопоставляется с русским лешаком, водный бог - с водяным и т.д. В тетради нашли отражение поверья, легенды, сказки, описание медвежьего праздника (медведь, по хантымским преданиям и поверьям, лесной хозяин и предок-родственник, культ медведя и связанный с ним комплекс обрядов и мифов имеет большое значение в духовной культуре хантов). Материалы из этнографической тетради Сергея Владимировича Шибанова мы публикуем ниже.

«Федот много рассказывал нам про остяков, об их быте и обычаях. Очень интересно было слушать эти рассказы. Придя домой, я все записывал в свою заветную тетрадочку - была у меня такая. И вот теперь, по прошествии многих лет, смотрю я на полустертые временем карандашные строчки и вспоминаю бывалого охотника, его добродушное с хитрецей лицо и неторопливый рассказ. Он говорил:

- Остяки, хотя и крещенные, но в своих «шайтанов» и теперь еще верят. В урмане у них Тором-Ики, Лесной старик, вроде нашего лешака, а в воде - Инк-Ики, Водяной старик... А из себя Тором-Ики, как говорят остяки, большой-большой! Лес - это его волосы, а белки в лесу - его вши. Чтобы промысел шел успешно, в определенных местах, на деревьях, для Тором-Ики вешают «приклад»: куски ситца, ленты, шкурки лисицы или белки. Инк-Ики тоже не забывают: чтобы рыба лучше ловилась, кружку самогона в воду выплескивают.

- По остяцким поверьям, - продолжал рассказывать Федот, - в старину в этих местах великаны жили и постоянно между собой воевали. Кочки на болотах - это головы их войска, а озера образовались в тех местах, где они мочились.

- Тором-Ики, как известно, сотворил все живое, в том числе и комаров. Но только вначале они были не такими, как сейчас. Комары были большие, величиной с чирка и имели четыре ноги, как звери. И вот комары стали просить Тором-Ики, чтобы дал он им большие острые носы, которыми они могли бы прокалывать кору деревьев, чтобы пить их сок. При этом комары обещали никого не трогать: ни зверей, ни птиц, ни человека. Тором-Ики поверил комарам и дал им большие острые носы. Но комары скоро забыли свое обещание и с яростью стали набрасываться на все живое. Не щадя никого они высасывали кровь из зверей и птиц, а однажды какой-то комар укусил и самого Тором-Ики. Понял тогда Лесной старик, что дело неладно, взял и разорвал комаров на множество частей и при этом из каждой части сделал по комару. Комары стали маленькие, но их стало очень много и появилось у них по шесть ног и крылья. Вовсе же уничтожить комаров нельзя было: не будь комаров - все живое уснуло бы на земле, а черт воспользуется этим и станет пожирать спящих. А сейчас хорошо: зимой мороз не дает уснуть, а летом комары.

- Вначале рябчики были большие, величиной с глухаря. Рябчик и сейчас при взлете шумит крыльями, а когда был большой, то и шум производил очень большой. И вот однажды шел Тором-Ики по лесу, шел по своим делам и ни о чем не думал. Вдруг из-под самых его ног из снега с шумом вылетел рябчик. Тором-Ики вздрогнул и сильно испугался, так испугался, что чуть не упал. «Это что же такое? Не ладно получается!» - Подумал он. Взял он рябчика и разорвал его на 77 частей и только из одной части сделал опять рябчика, а остальные части вставил в тело разным другим птицам. Один кусочек у него остался, и он вставил его рыбе. Сейчас у каждой птицы есть кусочек белого рябчикова мяса, а у рыб этот кусочек находится в щеках.

Однажды дядя Федот рассказал нам остяцкую сказку о Тором-Ики, которую можно, пожалуй, озаглавить так: «Почему у медведя хвост короткий». Вот эта сказка, тогда же записанная мною по памяти:

В давние времена шел однажды Тором-Ики по урману, белковал однако. Вдруг натокался он на черную лисицу и стал к ней подкрадываться. Но лисица оказалась не дура, скоро заметила мужика и, ловко прячась за деревьями, не подпускала его к себе на выстрел. Тором-Ики не отступал и продолжал гоняться за ней, очень уж лисица эта ему понравилась, обзарился видать по-настоящему. Надоело лисице убегать да прятаться. «Да отвяжись ты, чего пристал? - Вскричала она. - Чего тебе от меня надобно?» «А хочу я тебя убить, больно твоя шуба мне надобна!» — Ответил ей Тором-Ики. «Экий ты, - засмеялась лисица, - зачем же убивать, ты бы лучше взял меня в жены!» Понравилось это Тором-Ики. «Ладно, - говорит, - а только где же мы с тобой будем свадьбу справлять?» «А вот тут недалеко живет мой дедушка, пойдем к нему, а подволоки-то сними, сними подвoločки-то... тут близко!» Не хотелось Тором-Ики подволоки снимать, снег-то глубокий был, но лисица иначе не соглашалась. Покряхтел он, покряхтел, однако ж подволоки снял. И вот отправились они в путь. Лисица бежит себе легко и быстро, а Тором-Ики без лыж-то на каждом шагу проваливается, увязает в снегу, еле-еле успевает за ней. Жарко ему стало, запыхался, малицу сбросил, а лисица знай себе бежит да еще скорости прибавляет. «Далеко ли? - спрашивает Тором-Ики. - Обожди малость, дай дух перевести!» А лисица смеется: «Близко!» Вот вышли они на огромное болото, а снег там был очень глубокий да рыхлый. "Эй, лисица! Подожди! Подстели свой хвост - я по нему пойду... Видишь, как я проваливаюсь?" А лисица смеется: «Нет уж, иди сам, коли увязался за мной!» Вот вышли они на середину болота. Здесь Тором-Ики совсем уж из сил выбился, споткнулся на кочку, упал и завяз в сугробе. Увидя это, лисица захохотала: «Ну, теперь лови меня!» Махнула пушистым хвостом и скрылась из вида. Остался Тором-Ики один, без лыж, в глубоком снегу посреди огромного болота. Сидит он в сугробе и не знает, что делать. Вдруг видит: идет огромный медведь. А в те времена у медведей хвосты большие да длинные были, чуть не по земле волочились. Тором-Ики сразу смекнул, что делать надо, и притаился за кочкой. Вот проходит мимо медведь, ничего-то не замечает... Изловчился Тором-Ики, прыгнул и вцепился в медвежий хвост. Медведь перепугался до полусмерти и бросился что есть сил бежать. Крепко-накрепко Тором-Ики за хвост

держится, а хвост-то от его тяжести вот уже и отрываться стал. Выбежал медведь из болота на твердое место и Тором-Ики на своем хвосте вытащил. Тут только хвост не выдержал и оторвался почти под самый корень. Тором-Ики с хвостом в руках отлетел далеко в сторону, а медведь с перепугу даже не заметил своей потери и побежал дальше. Вот с тех пор у медведей стали короткие хвосты. Правда, старики говорят, что встречаются медведи с длинными хвостами, однако редко.

В тетрадку я переписал остяцкую сказку о Тором-Ики, записанную на каком-то клочке со слов дяди Федота. Вот она, эта сказка:

Тором-Ики, Лесной старик, часто ходит по земле и смотрит, где что улучшить надо, где новую протоку проложить, где песок исправить, все старается сделать так, чтобы людям удобно промышлять было. Вот идет он однажды и видит - остяки неводят. Тором-Ики подходит к ним, приняв вид русского старика, и говорит: «Примите меня в пай поневодить, рыбы у меня совсем нет, есть нечего». А у остяков были уже пробиты лунки во льду, оставалось только невод запустить. Старики-то и не прочь были его принять, а молодые рыбаки не хотят: «Мы, - говорят, - уже всю работу сделали, а он теперь пришел на готовое и такой же пай как мы получит. Да и старик он, силы у него мало, какой с него толк!» А накануне они добыли здесь очень много рыбы. Поговорили, поговорили остяки так то вот промеж себя, да и отказали Тором-Ики. «Ну что ж, - сказал он, - не хотите - не надо!» Да и побрел себе дальше. А остяки запустили невод и ничего не добыли. Идет Тором-Ики, видит - неводят русские рыбаки. Оборотился он в старого остяка, подходит, здоровается: «Петя», - говорит. «Здравствуй, дедушка», - отвечают рыбаки. «Нельзя ли мне, старику, поневодить с вами?» «Отчего ж нельзя? Можно, - говорит старшой, - да только мы вчера здесь закидывали и ничего не добыли, так что забрасываем на ура, не добудем - так уж извини, а добудем - твое счастье.» Вот запустили русские рыбаки невод и едва вытянули - столько рыбы набилось! «Ну и счастливый же ты старик! - Удивились рыбаки. - Ну, бери теперь рыбы сколь хошь». «Нет, ничего мне, робята, не надо», - сказал Тором-Ики и пошел дальше. Вот пришел он в урман, слышит - лают где-то собаки. Пошел он на лай. Видит: двое русских охотников и с ними две собаки. Лают собаки на кедр.

Тором-Ики подходит к ним опять в образе старого остяка, поздоровался: «Петя, - сказал, - каково промышляете?» «Плохо, - отвечают охотники, - добыли мало, а сейчас белка затаилась где-то в вершине, никак ее не увидишь!» Тором-Ики говорит: «Вот ты парень молодой, полезай на лесину, а я, старик, здесь с ружьем караулить буду, белочка будет наша!» Охотники послушались, младший полез на кедр, белка перескочила на другое дерево. Тором-Ики выстрелил, и белка упала. Тогда охотники говорят: «Нас трое, а белка одна. Как мы ее делить будем? Возьми уж, старик, ее ты себе!» «Нет, мне не надо, - отвечает Тором-Ики, - я дальше пойду, а вы ступайте сейчас вон в ту сторону, дойдете до большого болота, там край болота много белок найдете!» Охотники поблагодарили старика, распрощались с ним и пошли туда, куда он их направил. И убили там много, много белок. А Тором-Ики идет себе тайгою дальше и опять сышит: собаки лают. Пошел он на лай, видит: остяк промышляет и с ним много собак. Собаки так и кидаются на дерево, лают, воют, грызут сучья. Тором-Ики подходит к нему в обличии русского старика, поздоровался, спрашивает, почему же он не стреляет. «Да вот, - говорит остяк, - соболь здесь, прыгает, прячется среди ветвей, никак не успеваю на мушку взять». Тором-Ики говорит ему: «Ты молодой, полезай на лесину, а уж я, старик, здесь внизу с ружьем покараулю. Вот соболя-то и добудем!» «Нет, - говорит остяк, - ты полезай, а я буду с ружьем стоять, я молодой, у меня глаз вернее!» Согласился Тором-Ики, полез на дерево, соболь выскочил. Остяк выстрелил и промахнулся, а соболь пошел по вершинам... Собаки с лаем за ним, не упуская из вида. Соболь обежал большой круг и опять на том же кедре затаился. Тором-Ики говорит: «Ну, теперь ты полезай, а я покараулю!» «Нет, - говорит остяк, - уж лучше ты, теперь-то я уж точно не промахнусь!» Покряхтел-побряхтел старик, но все же опять полез на лесину и выпугнул соболя. Остяк выстрелил и убил, а как только упал соболь, он схватил его, сунул за пазуху и убежал. Когда Тором-Ики спустился на землю, остяка уже и след простыл. Вот пришел остяк в свою юрту, стоит у чувала, греется и рассказывает жене, как ловко он обманул русского старика, а сам тем временем снимает с себя опояску. Распоясался он, соболь выпал из-за пазухи и прямо в огонь.

Федот рассказывал очень много интересного, в частности, об отношении остяков к медведю.

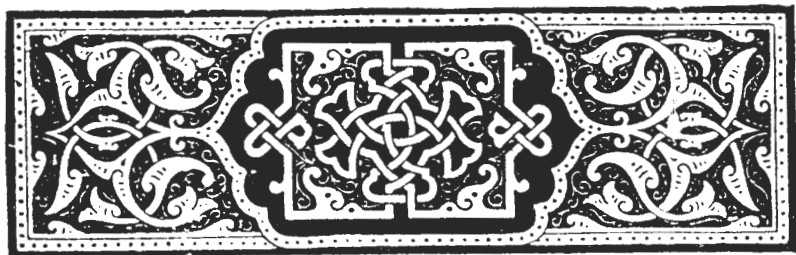
Остяки почитают медведя хозяином леса. Когда какой-нибудь остяк убьет медведя, собирается народ со всех юрт. Медведя варят в большом котле, а его голову и передние лапы кладут на стол в отдельной горнице, морда протянута по лапам — будто спит. Голову наполовину накрывают шалью, одна норка виднеется. Около стола ставят елку, на ней колокольчик с длинной веревочкой. Все гости находятся в другой горнице, пляшут, поют там, а медведь один. Кто входит в юрту, должен, проходя в дверь, накрываться шалью, кто войдет ненакрытым, того окатывают ведром холодной воды. Мужчины должны спеть 500 песен в честь медведя, а женщины 250. Песни могут быть любого размера, хоть по два слова. Один остяк отмечает зарубками на палочке каждую спетую песню. Когда еда сварится, хозяин входит к медведю, садится на пол и делает вид, что плывет в обласу, потом издали дергает за колокольчик и поет:

Мы разбудились, мы садимся есть!
А ты спишь! Мы встали, и ты вставай,
Котел сварился, время обедать!

А когда наедятся, приносят баночку с похлебкой и ставят ему к норке, поют:

Не мы тебя били!
Это русские велели тебя убить!
А ты не сердись!
Мы поели, и ты поешь!

На таком вот чествовании убитого медведя Федот присутствовал лично у Ваховских остяков».



Ефимова Екатерина Сергеевна

**ПОЭТИКА СТРАШНОГО
В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ:
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ**

Сдано в набор 11.09.97 Подписано в печать 11.09.97
Формат 60х90/16 Объем 11,5 пл.
Тираж 500 экз. Заказ 319

Издательство "Прометей" МПГУ
129243, Москва, ул. Кибальчича, 6
Типография МПГУ

•

*“О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый.”*

Ф. Тютчев

*“Что собственно есть Ничто
в страхе язычества?
Оно есть рок. .
Рок есть единство необходимости и
случайности...
Рок есть Ничто страха.”*

С. Кьеркегор

“Ужасом приоткрывается Ничто.”

М. Хайдеггер

Птица Сирин.
Роспись на сундуке.
1710. Олонецкая школа.

