

и эмоциональной составляющей, во многом представляют собой наложенные реальные исторических фактов на известные и традиционные фольклорные сюжеты и мотивы.

Литература

Ахметова 2010 — *Ахметова М. В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.

Карпушов 2003 — *Карпушов В. И.* Православное Дивеево. Арзамас, 2003.

Криничная 1991 — *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Мавлиханова 2003 — *Мавлиханова Е. А.* Императорская семья на прославлении старца Серафима Саровского // V Саровская историческая конференция, посвященная 100-летию канонизации Преподобного Серафима Саровского. Тезисы докладов. Саров, 2003. С. 61—65.

Мотовилов 1999 — «О цели христианской жизни». Беседа Преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым // Н. А. Мотовилов и Дивеевская обитель. Нижний Новгород, 1999.

Серафима (Булгакова) 1991 — *Серафима (Булгакова).* Дивеевские предания. Издательская группа Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского женского монастыря. Б/г (предположительно, 1991).

Тарабукина 1999 — *Тарабукина А. В.* Фольклор и духовная культура «церковных людей» (опыт исследования современного фольклора). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.

Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

Чичагов 2004 — *Чичагов С.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Нижний Новгород, 2004.

Шеваренкова 2010 — *Шеваренкова Ю. М.* Современные рассказы о тайне мощей Серафима Саровского // Живая старина. 2010, № 4. С. 11—13.

Summary. *The article deals with traditional oral narratives about Nicholas II, collected in the southern part of N. Novgorod region, the folk interpretation of the Russian tsar in historical, spiritual and utopian legends and its reflection in the traditional toponymy. The research has been carried out in the framework of the study of the historical memory of the local people.*

Key words: *folklore, local tradition, historical memory, oral narratives, traditional toponymy, plot, interpretation.*

Н. А. КРИНИЧНАЯ
(Петрозаводск)

ГОРА: ПРИРОДНО- ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ В СВЕТЕ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

*(по материалам севернорусских
мифологических рассказов)*

Аннотация. Настоящая статья посвящена проблеме космоизации пространства, одной из составляющих которого является гора либо приравненная к ней возвышенность. Причем данный природно-экзистенциальный объект одушевляется и антропоморфизуется. Тем самым образ горы, представленный в мифологической традиции, восходит к антропоморфной модели Вселенной.

Ключевые слова: природный объект, ландшафт, модель Вселенной, антропоморфизация, мифологическая традиция, трансформация, переосмысление.

В топографической системе координат окружающего ландшафта заметное место принадлежит горе, т. е. значительной возвышенности, поднимающейся над местностью или выделяющейся среди других возвышенностей. В севернорусской традиции, языковой и фольклорной, это понятие приобретает расширительное значение: «У нас нет того, как в книгах читаем: холм, возвышенности; всё гора да гора, маленькая гора, большая гора» [СРГКиСО 1994, 365]. Для выражения синкретизма представлений об этих топосах в диалектной речи используются слова *кряж*, что означает «возвышенное место, гора, холм», либо *угор* (однокоренное с *гора*), т. е. «возвышенность, холм».

Фиксируемая с XI в. лексема *гора*, помимо основного, имеет значения 'верх', 'вершина', 'высота', что выявляется, в частности, на основе данных древнерусского и древнеиндийского языков [Черных 1993, 203]. Соответствуя вертикальной модели мироздания, гора противопоставлена долу по принципу: верх — низ, возвышенность — низменность, выступ — впадина. «Верх — низ,

верхний — нижний — одна из основных семантических оппозиций в славянской картине мира», — отмечает академик Н. И. Толстой [Толстой 1995, 345]. Подобное противопоставление удерживается и в мифологических рассказах. Так, женщина, которая шла на голос «мужа», перекрестившись, «очудилась» совсем не там, где ожидала быть: вместо того, чтобы выйти *к морю*, она оказалась на Истопке-горе [АКарНЦ. Кол. 39, № 38а], иначе говоря, не на уровне моря, а наоборот, на возвышенности. На аналогичном противопоставлении основываются и поговорки: «Лучше *низом*, нежели *горюю*»; «Временем в *горку*, а временем в *норку*»; «Мыши *по норам*, а козы *по горам*» (курсив в цитатах мой. — Н. К.)» [Даль 1989, 376]. Идея сопоставления верхнего и нижнего миров заключена и во фразеологизме: «по горам, по долам».

Вместе с тем вертикальная модель мироздания, сформировавшаяся в мифологическом сознании, может базироваться и на противопоставлении среднего (ойкуменического) и нижнего (подводного, подземного) уровней. Недаром в севернорусских говорах *горой* подчас называется вообще земля, суша, берег, материк в их топографическом соотношении с водоемами: рекой, озером, морем [Даль 1989, 375]. Мало того, в севернорусских диалектах *горой* именуется высокий берег реки, озера, в отличие от противоположного низменного [СРГКиСО 1994, 365]. В таких случаях вертикальная модель мироздания выражена посредством горизонтальной, что проявляется, например, во фразеологизме «за горами, за долами». Одним словом, в представлениях о горе могут использоваться различные пространственные координаты, объединенные символикой *верха — низа* и связанные как с вертикальной, так и в какой-то мере с горизонтальной моделью Вселенной.

Под воздействием христианских воззрений подобное противопоставление, имеющее, казалось бы, сугубо топографические параметры, приобретает аксиологическую окраску. Огненные *горный* — «вышний, высший, верхний, возвышенный, небесный, до мира духовного относящийся» оказывается в качественно

новой оппозиции к *дольному/дольному*, т. е. ко всему земному, мирскому, суетному [Даль 1989, 376, 463]. И потому подъем в гору стал интерпретироваться как духовное восхождение. В храме гору символизирует *горнее место* — возвышение в алтаре за престолом. Предназначенное для ведущего службу архиерея, оно приравнивается к небесному престолу. В этот же семантический круг вовлекается и лексема *горняя* — «нагорная страна, горы; небеса, пребывание отошедших в вечность» [Даль 1989, 376] или словосочетание *горние*, т. е. небесные, *силы* [СРЯ XI—XVII 1977, 88]. Мало того, в самом абрисе сооружений религиозно-ритуального назначения (храма, пагоды, пирамиды и пр.) прослеживаются признаки уподобления их горе. Такая форма служит архитектурным образом горы, ее аналогом или имитацией. Она же дублируется в очертаниях «иконных горок», нередко с растущими на них деревьями, что характерно для ранней христианской иконописи [Топоров 1980, 314]. В основе подобного мировосприятия лежат представления о доме-Вселенной, уменьшенной копией которого является в данном случае гора.

Оролатрия, т. е. почитание гор и приравненных к ним возвышенностей, имеет давнюю и повсеместную традицию [Токарев 1982, 107—113]. Вспомним хотя бы античную мифологию, где Олимп — место обитания верховных богов и даже самого Зевса. Причем, как и следовало ожидать, само название этой горы отчасти синонимично слову «небо» [СлА 1993, 393].

С укоренением христианского мировосприятия оролатрия не была изжита. Наоборот, в трансформированной и переосмысленной форме она получила новое обоснование. Так, уже в ветхозаветной традиции явственно обнаружилось почитание горы Синай, где Яхве обратился к Моисею: «Взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые я написал для научения их» (Исх. 24. 12). Традиция, связанная с оролатрией, была продолжена и в Новом Завете. Так, например, на горе в Галилее Иисус произнес обращенную к народу «Нагорную проповедь». «На 121

гору высокую» он же возвел трех своих апостолов Петра, Иакова, Иоанна и «преобразил пред ними» — «просияло лице Его, как солнце», одежды стали блистающими, белыми, как свет, гору осенило светлым облаком, из которого послышался голос Бога (Матф. 17.1—9; Мк. 9. 2—7; Лук. 9. 28—36). В народных легендах на горе нередко локализуется рай, по иной версии — недифференцированный загробный мир, куда взбираются души умерших.

Своего рода соответствием горе «как образу мира, модели Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства» [Топоров 1980, 311], в народных представлениях служат крестьянские хоромы. Здесь с небом ассоциируется *горяще* — «верх, чердак, подволока, вышка», равно как и *горенка* — в большинстве случаев «вышка, верх, светелка, терем, комнатка на чердаке» [Даль 1989, 376], или *горница* — «возвышение; верхняя часть строения, жилое помещение в верхней части строения» [СРЯ XI—XVII 1977, 88]. Причем *горница* — производное от древнерусского *горьнь* («верхний»), ведущего свое начало от *гора* [Фасмер 1986, 442].

Единый с горой семантический спектр образуют и другие природные объекты. Это, например, *скала* — «каменная глыба, утес с крутыми склонами и острыми выступами» [СРЯ 1984, 102]. Сюда же относится и *щельга* — «каменистая или скалистая гряда; большой камень, валун», а также *щелья* — «скала»; «большое пространство, занятое сплошными камнями» [СРГКиСО 2005, 929—930]. Отсюда и родственное *щелейник*: «<...> там *щелейником* называли *каменья*. Таки *большие камни*, вот так *камень* *стоит* и вот так *камень* (выделено мной. — Н. К.) *стоит*, а туда *проходик* *такой узкий*» [АКарНЦ. Кол. 201, № 221].

Метонимическим эквивалентом горе/скале служит *камень* как часть горной породы. Соответственно культ гор не всегда отделим от культа камней [Топоров 1980, 314]. И потому расказчики особо не дифференцируют понятия, связанные с горой, скалой, камнем: «*дошел* <маленький брат> *до*

половины <пути>, а там *такая, знаете, гора, камень* *вроде* <...>. Ну вот, *такая каменная гора*. Ну, *скала*. А на этой *скалы осина* *растет*, на *скалы* (выделено мной. — Н. К.)» [АКарНЦ. Кол. 142, № 10]. Не случайно в древнеиндийском языке *камень* соотносится не только со «скалой», но и с «небом».

Представления о горе едва ли не в полной мере распространяются и на другие, иной раз и вовсе небольшие возвышения и выпуклости природного и даже искусственного происхождения. Имеется в виду, например, *холм* — небольшая возвышенность, горка, бугор, отличающиеся округлой или овальной формой с пологими склонами. В древнерусском языке эта лексема, известная с XI в., помимо основного, имеет значения «гора», «насыпь». В германских языках *holm* ассоциируется — и это показательно — не только с небольшой возвышенностью, но и с островком на реке или озере [СРЯ 1984, 615; Черных 1993а, 347], чем обусловлено формирование представлений о некоей изолированности холма от окружающего пространства. Наряду с этим топосом в мифологических рассказах нередко встречается и *бугор*, представляющий собой то же, что и холм, но только меньшего размера. В тюркских языках, откуда ведет свое начало лексема *бугор*, родственные ей слова означают «искривленный», «горбатый» и даже просто «горб» (у человека). Тем самым поддерживается идея антропоморфизации бугра и — шире — горы, некогда присущая первобытному мировоззрению (ср. с укр.: *бугор*, вместо которого чаще употребляется *горб*). К этому типологическому ряду топосов относится также *насыпь песка*, осмысляемая как «горочка»: «<...> а тут *песочек* *такой* — *горочка*, на *Щаниково* как *идешь* <...>, так *така горочка* *песочна* (выделено мной. — Н. К.)» [АКарНЦ. Кол. 23, № 329]. Эта «горочка» обычно не крутая по форме и не скалистая по своей природе.

Вполне реальные горы, скалы, камни, бугры, холмы, пригорки, насыпи, выделяясь, подобно острову, из окружающего ландшафта, в быличках, бывальщинах мифологизируются.

О былой антропоморфизации и персонификации гор напоминает устойчивый мотив образования скал, хребтов, каменных кряжей в результате превращения героев в эти природные объекты [Алексеевко 1976, 74]. Распространенный в наиболее архаических этнокультурных традициях, он не был изжит и в русском фольклоре: в былинах, сказках, преданиях, мифологических рассказах, легендах. «Горное» происхождение имеет Святогор или Горыня. Горы — это окаменевшие великаны. От камня рождается богатырь (трансформации: прячется в горах или обитает там). Уходят в гору, пещеру или просто окаменевают русские богатыри. Гроб Святогора локализуется на вершине горы и т. д. Однако в местностях, где горы занимают в системе ландшафта главенствующее положение, бывшие признаки их очеловечивания сохраняются. Например, по представлениям северных алтайцев, горы способны «ходить на лыжах, петь песни, плясать, разговаривать, ссориться, воевать, играть в азартные игры, проигрывая друг другу ценных зверей и т. д.» [Потапов 1946, 148]. Мало того, согласно представлениям хакасов, гора играет роль прародительницы людей. При этом пещера осмысливается в качестве женского детородного органа [Кызласов 1982, 86—88] (см. также: [Бахтин 1965, 409]). Не случайно даже Иисус Христос, по библейским сказаниям, рождается именно в пещере.

В русском же фольклоре утраченные образы *гор-людей* просвечивают в сопоставлениях *гор с людьми*, что наиболее отчетливо прослеживается в пословицах, поговорках, фразеологизмах: «Гора с горой не сходится, а человек с человеком (курсив в цитатах мой. — Н. К.) столкнется»; «Бог качает *горам*, не только *нами*»; «Человек *гора горой*» — не в меру тучный; «Надейся на меня, что на *каменную гору*»; «Стоять за кого-то *горой*»; «Сыт как Егорьевская *гора*»; «Донеси Бог до двора, а брюхо, что *гора*» [Даль 1989, 375—376]. В поговорках удерживаются и представления о детородной функции горы: «И родила *гора* мышшь».

Аналогичным образом с человеком ассоциируется и камень: «Нашла коса

на *камень*»; «*Камни* вопиют»; «Пойти ко дну *камнем*». С камнем же совмещена человеческая душа, локализованная, по одной из версий, в сердце: *камень* на душе/на сердце или *камень* с души/с сердца и т. п. Происхождение людей от камня или воплощение в него, камень как предок и как божество или обиталище божественного духа — устойчивые мифологемы в русском фольклоре, о чем нам уже доводилось писать [Криничная 2000, 74—75]. Согласно архаической хакасской традиции, мифологическое сознание, «очеловечивая» камни, «было прежде всего нацелено на воспроизводство рода, поэтому не случайно, что в большинстве своем в камнях видели мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной силы родной земли» [Бурнаков 2009, 207—208].

Бывшие признаки персонификации горы и приравненных к ней топов закодированы в наименованиях их частей, воссоздающих антропоморфный облик целого: это *венец* — «окраина плоской вершины горы» (у холма ему соответствует *лобок*, которым венчается подъем), *хребет*, *бок* (склон горы), *подошва* или *изножье*. Возвышение же в виде бугра приравнивается к человеческому *горбу*. Тем самым предполагается, что у горы есть голова, туловище, ноги. Из сказанного следует, что представления о горе связаны не просто с моделью Вселенной, но с ее антропоморфизированной разновидностью. В более широком плане на «антропоморфический код, с помощью которого описывается Вселенная», указывал еще В. Н. Топоров [Топоров 1983, 244—245, 255—257, 276—277]. Со временем гора-субъект трансформируется в объект, творимый антропоморфными божественными либо противостоящими им демиургами (см. примеры: [Левкиевская 1995, 520]).

В мифологических же рассказах гора обнаруживает устойчивые признаки сопотнесения ее с природной стихией, и прежде всего с лесом: «*Мне сегодня сон показался: вот, этта, гора-то вот тут. Лес был тут, такой дремучий лес, ой,* 123

Господи» [АКарНЦ. Кол. 23, № 326]. Проявления синкретизма горы и леса наблюдаются и в поговорке: «И горою в лес, и под горою в лес, и лесом в лес» [Даль 1989, 375]. Идея отождествления обоих топосов находит соответствие в языковой традиции. В некоторых славянских и — шире — индоевропейских языках гора преимущественно значит «лес». Так, сербо-хорв. *góra* означает и «гора», и «лес» [Иванов, Топоров 1974, 12; Черных 1993, 203]; болг. *gora* и лит. *giriá*, диал. *giré* — «лес», а родств. древнепрussk. *garian* — «дерево» [Фасмер 1986, 438]. В севернорусских говорах общность представлений о горе и лесе нашла выражение в слове *варака*, что значит одновременно и «небольшая скалистая гора, сопка», и «лес, растущий на сопках» [СРГКиСО 1994, 162]. К тому же, по восточнославянским мифологическим представлениям, на гору/камень могут быть перенесены свойства леса/дерева: например, гора/камень растет, подобно дереву [Криничная 1988, 133]. Семантическое тождество образов горы и леса тем более очевидно в традиции, бытующей в горной местности: в алтайском фольклоре гора и лес могут перевоплощаться друг в друга, в мифах бушменов священная гора Брандберг некогда была огромным деревом, из корней которого, покрывавших всю страну, произошли предки бушменов [Бегичева 2005, 38]. Впрочем, общность представлений о горе/камне и лесе/дереве проявляется и в поклонении «древесом и камению», сохраняющемся, по сообщению новгородского архиепископа Макария, на Русском Севере вплоть до XVI в. [Материалы 1941, 128], а по сути, и позднее.

Вписываясь в систему космологических воззрений, гора нередко «выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации *древа мирового»* [Топоров 1980, 311]. Одним из его разновидностей служит дерево (в данном случае — осина), растущее на каменной горе/скале и уподобляющееся человеку (его голова выше дерева, а ноги упираются в землю) [АКарНЦ. Кол. 142, № 10]. В микрокосме крестянского жилища такому дереву соответствует антропоморфный либо зоо-

морфный печной столб, некогда поддерживавший кровлю, а впоследствии — потолок постройки.

В этом свете вершина горы, соотносимая с небом, служит местом, где поддерживаются ритмы Вселенной. По одной из бывальщин, их осуществляют две сестры: обитая на соседних горах-островах Ижгоры и Мянгоры, они «то и дело делали, что блины пекли и с горы на гору перекидывали» [Барсов 1874, 89; АКарНЦ. Кол. 135, № 57]. Согласно иной версии, эти женские персонажи, выделяющиеся своей архаичностью, пекли блины на одной сквороде, перебрасывая ее с горы на гору. Блины, как и скворода, по мнению исследователей, своей круглой формой напоминают солнце и служат магическим средством его возвращения после зимы [Пропп 1995, 27] или после заката для очередного прохождения его по небосводу в соответствии с годовым либо суточным циклом. Характерно, что уже Козьма Индикоплов в своей «Христианской топографии» зафиксировал представления о том, что светила «ежедневно скрываются за огромной горой, возвышающейся в северной части над плоскостью земного пространства» [Мильков, Полянский 2009, 9].

Согласно анимистическим воззрениям, душа горы и душа леса/дерева со временем трансформировались в духа-«хозяина» горы и в духа-«хозяина» леса, которые, как и следовало ожидать, между собой слабо дифференцированы. Так, в XIX в. в Каргополье был зафиксирован рассказ «про лембоев Семенковского, обитавшего с Семенковском лесу, и Звонковского — на *Лешовой* горушке» [Барсов 1874, 90]. В силу синкретизма представлений о локализации обоих мифических существ рассказчики сближают их между собой, называя одинаково — «лембоями», т. е. нечистой силой, в которую нередко трансформируются светлые языческие божества. При этом образ горного заметно ассимилирован образом лешего: горный здесь локализуется не просто «на горушке», но «на Лешовой горушке», тогда как леший пребывает в соответствующем его статусу обиталище — «в Семенковском лесу».

Верх и низ горы, символизирующие небесный и хтонический уровни мироздания, представлены в народных верованиях как место пребывания / появления мифических существ: лешего, горного, иногда божеств судьбы либо некоей безличной силы. Эпизод подъема мифического существа в гору нередко маркируется знаками смерти: «<...> *вдруг кто-то на белой лошади в гору едет на санях* (выделено мной. — Н. К.), *на запятках*» [АКарНЦ. Кол. 109, № 71]. Если белый конь обычно осмысливается как посредник между мирами, то сани воспринимаются как атрибут похоронного обряда [Анучин 1890, 98]. Не случайно выражение «отправиться на горку» означает «умереть» [Левкиевская 1995, 520]. Впрочем, аналогичную концептуализацию данного топоса содержит в себе и выражение «скатить с горки», услышанное нами в полевых условиях: «Это было тогда, когда стариков с горки скатывали».

Но чаще мистерия разворачивается уже на горé. По одной из бывальщин, именно в этом локусе возникает виртуальное жилище, видение которого недоступно обыденному взгляду: «*Я век прожил — да здесь дома не видал, не было его. <...> век я прожил — да здесь фатеры не бывало, а тут как фатера откуда-то взялась!..*» [АКарНЦ. Кол. 135, № 1]. При этом вершина самой горы имеет облик дома, а две ее кромки уподобляются двери, через которую можно увидеть собравшуюся там «беседу»: «*Гармонь играет, танцуют с девушками, хоть того больше*». Однако если бы контактер переступил порог призрачной двери, он «ухнул» бы в бездонную пропасть, соотносимую, как и вершина горы, с иным миром: «<...> *веревку опускали потом туда — конца не хватало*» [АКарНЦ. Кол. 135, № 1]. До человека, оказавшегося на горе, доносится зов, которым мифическое существо заманивает его в свои владения: «*Вдруг на горе слышит: “У! Афимья, ходи сюда!..”*» [Ефименко 1864, 51]. Этот зов, некогда осмысленный как знак, поданный в урочный час предками потомкам, по мере развенчания мифических существ стал осмысляться как происки нечистой силы, намеренной погубить человеческую душу.

Вершина горы — тот локус, где люди по достижении ими определенной вехи в жизненном цикле претерпевают «по-роговое» состояние, приравненное к локализации между мирами. Так, согласно одной из бывальщин, из Архангельска, прямо с гулянья, *из круга*, т. е. из хорова, во время пляски, была похищена и унесена на гору Камарницу девушка. И вот теперь она «*потерялась*», «*сама не знает, где ходит*» [АКарНЦ. Кол. 54, № 275], что соответствует ее лиминальному состоянию в предбрачный период. Тот факт, что героиня была похищена именно из «круга» («игрища»), т. е. из ритуального летнего праздничного девичьего танца, свидетельствует о ее переходном состоянии между двумя возрастными группами девушек, по завершении которого она должна попасть «в группу девушек взрослых» [Бернштам 1978, 56].

В условиях сакрального хронотопа (полночь на горе), в момент которого происходит «размыкание» миров, люди, согласно мифологическим рассказам, могут получить «оттуда» знаки предопределения либо предвестия судьбы, выраженные особого рода фоновой: «*Вот и поехали мы в двенадцать часов ночи. Едем. Вдруг гармонь играет. На Сыпучих горках. Игра-а-ет, а мы едем. Охти, гармонь играет! Настрету*» [АКарНЦ. Кол. 109, № 70]. Несущиеся навстречу звуки гармонии предвещают свадьбу. Противоположная семантика приписывается плачу, раздающемуся на «горушечке», совмещенной с перекрестком («крестами»), и символизирующему посредством акустических сигналов роковую перемену в человеческой жизни: «*чудилось там, плакало*» [АКарНЦ. Кол. 142, № 512]. В подобном топосе различимы и другие звуковые знаки: в зависимости от их характера оказавшиеся в зоне сакрального локуса узнают о предназначениях судьбы того или иного сородича. Услышав, что на горе «*тёшут и тёшут, просто тёшут*», т. е. строгают, «*бабка*» связывает этот звук с изготовлением гроба и истолковывает его как предвестие смерти: «*покойник будет*». И предзнаменование сбывается: сигнал был подан перед смертью отца [АКарНЦ. Кол. 131, № 48].

Кроме того, на вершине горы либо приравненного к ней топоса, согласно народным верованиям, немедленно сбываются пожелания, заключенные в магических приговорах, здесь произнесенных. Недаром женщина, ступив «на такую горочку песочну» и заругавшись на свою «ярушку» (овцу): «*Пусть тебе леший от мене унесё!*» — сразу же ее и лишилась. И только после того, как она, придя на этот же «песочек», попросила лешего вернуть унесенную им животину, «ярушку» удалось найти [АКарНЦ. Кол. 23, № 329]. На горе, по мифологическим рассказам, материализуются не только слова, но и человеческие мысли. Стоило женщине, присевшей на горке, вспомнить о своей куме, как сразу же в ее облике появилось некое мифическое существо: «*Вдруг эта кума идет ...*» [АКарНЦ. Кол. 23, № 354]. В подобном существе есть признаки двойника, духа-покровителя того человека, чей облик оно принимает.

Однако наиболее часто на вершине горы, и особенно у костра, разведенного там людьми, появляется неведомый пришелец, в котором узнаваем леший, совмещенный с тяготеющим к огню покойником [Зеленин 1994, 176, 320]: «*тут лесной показалси, видно, уж*» [АКарНЦ. Кол. 23, № 131]. Иногда такое появление как будто ничем не мотивировано. При приближении к нему человека «*мужик в кафтане*» «сгас», «*как растаял на месте*», «*его уж и не стало*». В другом случае леший вступает в контакт с человеком. Так, он сообщает мужику, что лошадь, которую тот ищет, уже мертва. Причем мифический «хозяин» не исчезает, а наоборот, сколько человек ни идет, тот у него перед глазами «*все прямо стоит*» [АКарНЦ. Кол. 23, № 326], обнаруживая свою сверхъестественную природу.

Если верхняя часть горы соотносится с верхним миром, то нижняя ее часть символизирует соответственно нижний мир. Причем эти миры, согласно народной космологии, в известном смысле тождественны. Например, в одной из бывальщин всякий, кто едет у подножия Овсяных горок, оказывается свидетелем разыгравшейся там мистерии, характер которой определяется выражением: «И так век свой чудилось». Тем самым под-

черкивается устойчивость и повторяемость ее проявлений: там огонь горит, кто пляшет, кто песни поет, иной же «голосом» плачет, быть может, проецируя на мироздание заложенную в этих действиях магическую энергетику. Ощущая близкое присутствие запредельности, «*лошади идут токо фурскают и всё, а эти <люди> сидят молчат в сене, никто ничё не говорит*» [АКарНЦ. Кол. 192, № 103]. Внизу же, «при подошве довольно высокой горы», доносятся звуки невидимого свадебного поезда. Преодолев границу между мирами, он мчится теперь в деревню. От его шума готова обрушиться на человеческое жилье гора [П. М. 1892, 808], символизируя нарушенную в силу неких причин стабильность мироздания.

Подножие горы также представлено как место обитания/появления духов-«хозяев». Один из таких персонажей с признаками лешего («*высокой такой в светлом пальто, такие пуговицы светлы и всё*») попадает людям при спуске с горы, за мостом [АКарНЦ РАН Кол. 131, № 244], осмысляемым в качестве перехода между мирами. Верхней части горы противопоставлено и любое углубление у ее подножия, ассоциируемое с нижним миром: «*<...> в этом овраге живет леший. И если ночью пройдеши мимо этого оврага, лес тебя заведет*» [АКарНЦ. Кол. 136, № 148].

Гора в быличках и бывальщинах маркирует иное пространство, отличное от окружающего. Несмотря на то, что в реальном плане это достаточно надежный ориентир, здесь часто плутают, как бы попадая в запредельное измерение. В одной из бывальщин люди, заблудившись в Черных горах, чувствуют себя здесь так, «*будто тут век не бывали, никак, никуда*» [АКарНЦ. Кол. 131, № 68]. Причем упоминание о Черных горах, несомненно, имеет знаковый характер. Быть может, это рудимент представленный, зафиксированных в некоторых архаических традициях, где цвет гор символизировал разные стороны света и разные отрезки суточного цикла: «Так, индейцы навахо верили, что черные (или северные) горы покрывали землю тьмой, синие (или южные) приносили рассвет, белые (или восточные) — день, желтые (или западные) — сияю-

щий солнечный свет» [Топоров 1980, 312]. Особую колористику имели горы и в славянских традициях: различались «красные, червонные, русые, черные» горы [Афанасьев 1994, т. 2, 360]. Впрочем, Черная гора может осмысляться как антипод Белой горе (такая оппозиция зафиксирована у лужицких славян), что обусловлено противопоставлением Чернобога Белобогу [Афанасьев 1994, т. 1, 93; Афанасьев 1994, т. 2, 360; Топоров 1980, 313] (в нашем случае — преимущественно противопоставлением божеств, развенчанного и сохранившего былое величие). По другой версии, сами горы носят названия Белобог и Чернобог.

Однако блуждают не только в окрестностях Черной горы. По одной из бывальщин, не может найти дорогу домой некий мужик, оказавшись у Сулажгоры [АКарНЦ. Кол. 169, № 518]. Лишь переодев одежду с лицевой стороны на изнаночную, т. е. сменив верх на низ, человек тем самым возвращается «оттуда» «сюда», удивляясь, как он мог вообще здесь заплутать: «<...> мы где блудили-то? Дорога-то рядом!» [АКарНЦ. Кол. 131, № 68].

Реальное физическое пространство и соответствующий мифологический локус, связанные с одной и той же горой либо камнем, не совпадают друг с другом. Мифический локус обычно не видим для человека, он как бы не принадлежит «этому» миру. Недаром люди, которые в поисках пропавших телят ходили вокруг большого, как баня, камня, так и не увидели их, хотя животные, если говорить о реальном физическом пространстве, именно в этом месте и находились, о чем свидетельствует вытоптанная здесь дочерна земля. Вернувшись же сюда по исполнению обряда «отведывания», предполагающего непосредственный контакт с лешим и получение от него вестей о судьбе пропавших, они тотчас же обнаруживают у известного камня потерявшихся телят [АКарНЦ. Кол. 142, № 406]. Представления о камне как границе между мирами, выраженные в различных жанрах фольклора [Демиденко 1987, 85—98], служат предпосылкой их временной невидимости.

В быличках и бывальщинах мифологизируется и «нутро» горы — полость,

пустота с выходом наружу: «*Пещора есть. Если по зоре глаза не перекрестишь, то из пещеры дым встает: там жирова его <лешего>*» [АКарНЦ. Кол. 6, № 97]. Образ горного в данном случае ассимилирован образом лешего, получившим расширительное значение и сопоставимым, в частности, с хтоническими мифическими существами. Пещера, и притом с очагом, — жилище духа-«хозяина». Представляя собой «нечто внутреннее и укрытое», пещера «противостоит миру вне ее» [Топоров 1982, 311].

Фольклорно-мифологический образ пещеры-жилища-очага служит своего рода иллюстрацией к этимологическому истолкованию слова *пещера*, которое, будучи образованным от старослав. *пець*, изначально имело смысл «подобная печи». Этот топоним назван так «или по сходству входного отверстия пещеры с устьем в русской печи, или по использованию подобных углублений в качестве печи» [Фасмер 1987, 256; Черных 1993а, 30].

В силу отождествления горы /скалы с камнем ассоциация последнего с печью, наблюдаемая в мифологических рассказах, выглядит отнюдь не случайной. Согласно таким бывальщинам, герой сверхъестественного происшествия, приняв по проискам мифической силы мерзлый камень за печь и сняв с себя сапоги с портянками, лезет на него греться. Замерзнув на этой «печи», он орет «на всю голову». История слова причудливо преломляется в фольклорно-мифологическом образе, которым дополняется параллель между микроскопом природного объекта и микромиром крестьянского жилища.

Знаковую роль в мифологических рассказах имеют и расселины скал: это проход в потусторонний мир. В такую расселину, например, уходит ветхий старичок, в атрибуте которого заключена его сущность. Батожок, брошенный им людям, весь рассыпается на золотые и серебряные слитки, обнаруживая в таинственном незнакомце духа-«хозяина» гор, хранящего несметные сокровища [Северные предания 1978, 59].

Со смехом уходит в высокую гору и мифический пришелец, принявший облик «племянника», чтобы увлечь за 127

собой, а, по сути, в загробный мир, своего сородича [АКарНЦ. Кол. 25, № 18]. Согласно архаическим традициям (например, хакасской), гора расступается перед человеком, когда ему приходит пора умирать [Кызласов 1982, 83]. В анализируемой бывальщине человек все-таки в скалу не уходит, поскольку, надо полагать, его час еще не пришел. Осмысляясь как своего рода могила для членов данной семейно-родовой общины (не случайно проводником в скалу оказывается «племянник» ведомого), подобная гора в свете типологических параллелей воспринимается как место сосредоточения всей жизненной силы рода, как источник, материал, ресурс для его воспроизводства. Здесь, по древним представлениям, происходит перерождение умерших соплеменников в новых членов общины [Кызласов 1982, 88]. Правда, в русском фольклоре такие воззрения имеют лишь фрагментарный и сильно трансформированный характер, вследствие чего они уже давно утратили свой изначальный смысл. Они сохраняются преимущественно в индоевропейских языках, где гора, воспринимаемая какместилище душ, соотносится с понятиями «огонь, гореть», которыми как раз эти души и характеризуются [Маковский 1996, 126—127]. Тем не менее в семантическом поле лексемы *гора* возобладало значение «смерть»: «Отрыв идеи о горé-“могиле” от идеи о горé-средоточии производящей силы рода привел к формированию представлений о находящемся в горе потустороннем мире. В результате этого пещеры стали рассматриваться как входы на тот свет» [Кызласов 1982, 89]. Вместе с тем по мере христианизации древних воззрений горный дух из покровителя и устроителя порядка в мироздании трансформировался в злое существо: «На Мурмане, где поморы добывают рыбу, есть огромные скалы, в которых живет горный» [Южанин 1910, 3]. Этот «хозяин» карает каждого, кто нарушит здесь тишину и порядок: того, кто отсюда сбросит вниз камни, он самого столкнет в пропасть, где тот о камни же и разобьется.

Согласно древним представлениям, 128 сохранившимся в быличках и бываль-

щинах до наших дней, гора осмысляется и как граница между мирами. При этом преобладает «пространственное членение мира на верхний и нижний по горизонтали», которое, «видимо, предшествовало вертикальному членению, где верхний мир совпадал с небесным» [Алексеев 1976, 91]. Представления о вертикали, выраженной посредством горизонтали, удерживаются и в обыденном сознании, а точнее, в подсознании и особенно в коллективном бессознательном: плыть вверх — вниз по реке, пройти вверх — вниз по улице и т. д.

В мифологических рассказах иной мир нередко локализуется за горой. Так, например, мальчика по имени Тимоха «и водил, и водил, далеко завел» некий старик в белой одежде. Мужики, бросившиеся, по совету «знающего», искать пропавшего за *Поганой варакой*, действительно там его и находят. Однако пребывание мальчика в инобытийном «далеко», за горой, в потустороннем мире, не обходится без последствий: «память у его отшибла, всякое понятие пропало» [Колпакова 1937, 20—21]. В другом случае деревенский старик, побывавший за бугор, вслед за своей, как ему привиделось, белой важенкой, так с тех пор и пропал [АКарНЦ. Кол. 39, № 38ж], будто бы удалившись в инобытие. Из глубинных пластов мифологического мировосприятия в нашу обыденную речь вошло полужутливое выражение «за бугром», означающее пребывание человека за границей. Аналогичный характер имеет фразеологизм «не за горами», определяющий не столько локальные, сколько темпоральные параметры мироздания, призванные обозначить очертания будущего в настоящем.

Представления о горе, скале, камне, холме, бугре и других возвышенностях в силу особенностей генетической памяти, удерживающей опыт предков в подсознании носителей традиции, продолжают соотноситься с космологическими воззрениями. При этом актуализируется как вертикальная, так и горизонтальная модель Вселенной, хранящая в рудиментах некогда присущие ей антропоморфные признаки. Причем в изображении возвышенностей сохра-

няются рудименты их сопоставимости с верхним ярусом крестьянского жилища. Знаковый характер приобретают все топографические координаты данных природных объектов, как-то: на горе, под горой, в окрестностях горы, внутри горы, за горой и пр.

В дошедшей до нас традиции расматриваемый топос уже не имеет явных признаков родовой горы либо горы-прародительницы и даже антропоморфизированной горы. Однако связанные с ней мифические существа, такие как горный, лесной, некая неопознанная, а иногда и неперсонифицированная сила, выступают в роли предопределителей, предсказателей и регуляторов жизненного цикла людей, находящихся в их власти. Дискредитация «горных» мифических существ в условиях укрепления христианского вероучения привнесла в осмысление горы, и особенно в трактовку связанных с ней персонажей, определенный диссонанс, нередко придавая им признаки амбивалентности либо противоречивости.

Литература

- Алексеевко 1976 — *Алексеевко Е. А.* Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.)*. Л., 1976. С. 67—105.
- Анучин 1890 — *Анучин Д. Н.* Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890.
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М., 1994. Т. 1—2.
- Барсов 1874 — *Барсов Е. В.* Северные сказания о лембоях и удельницах // *Изв. Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Т. 13: Труды этнографического отдела. 1874. Кн. 3. Вып. 1. С. 87—90.
- Бахтин 1965 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бегичева 2005 — *Бегичева В.* Брандберг, огненная гора // *Наука и религия*. 2005. № 3. С. 37—39.
- Бернштам 1978 — *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы*. Л., 1978. С. 48—71.
- Бурнаков 2009 — *Бурнаков В. А.* Культ камней у хакасов // *Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири*. Петрозаводск, 2009. С. 205—214.
- Даль 1989 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1989. Т. 1.
- Демиденко 1987 — *Демиденко Е. Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // *Русский фольклор: этнографические истоки фольклорных явлений*. Л., 1987. Т. 24. С. 85—98.
- Ефименко 1864 — *Ефименко П.* Демонология жителей Архангельской губернии // *Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год*. Архангельск, 1864. С. 49—93.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойников» // *Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901—1913*. М., 1994. С. 164—178.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Колпакова 1937 — *Колпакова Н.* Терский берег. Архангельск, 1937.
- Криничная 1988 — *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л., 1988.
- Криничная 2000 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2.
- Кызласов 1982 — *Кызласов И. Л.* Горы-прародительница в фольклоре хакасов // *Советская этнография*. 1982. № 2. С. 83—92.
- Левкиевская 1995 — *Левкиевская Е. Е.* Гора // *Славянские древности: в 5 т.* М., 1995. Т. 1. С. 520—521.
- Маковский 1996 — *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
- Материалы 1941 — *Материалы по истории Карелии XII—XVII вв.* Петрозаводск, 1941.
- Мильков, Полянский 2009 — *Космологические произведения в книжности Древней Руси / подгот. В. В. Мильков, С. М. Полянский: в 2 ч.* СПб., 2009. Ч. 2.
- П. М. 1892 — *П. М.* Этнографические материалы: Из быта и верований корел Олонецкой губернии // *Олонецкие губернские ведомости*. 1892. № 77. С. 808—809.
- Потапов 1946 — *Потапов Л. П.* Культ гор на Алтае // *Советская этнография*. 1946. № 2. С. 145—160.
- Пропп 1995 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Изд. 2-е. СПб., 1995.
- Северные предания 1978 — *Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / изд. подгот. Н. А. Криничная*. Л., 1978.
- Словарь античности 1993 — *Словарь античности / пер. с нем.* М., 1993.

СРГКиСО 1994 — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. СПб., 1994. Вып. 1.

СРГКиСО 2005 — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. СПб., 2005. Вып. 6.

СРЯ 1984 — Словарь русского языка. М., 1984. Т. 4.

СРЯ XI—XVII вв. 1977 — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4.

Токарев 1982 — Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // Советская этнография. 1982. № 3. С. 107—113.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Верх—низ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого: в 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 345—346.

Топоров 1980 — Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 311—315.

Топоров 1982 — Топоров В. Н. Пещера // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 311—312.

Топоров 1983 — Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227—284.

Фасмер 1986 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 1986. Т. 1.

Фасмер 1987 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 1987. Т. 3.

Черных 1993 — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 1993. Т. 1.

Черных 1993а — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 1993. Т. 2.

Южанин 1910 — Южанин А. С. Суеверия и обычаи в Поморье // Ярославские зарницы. 1910. № 43. С. 3—4.

Сокращения

АКарНЦ — Архив Карельского научно-го центра Российской Академии наук. Ф. 1. Оп. 1.

Summary. The paper deals with the problem of cosmization of space and one of its components — mountain or an elevation equated thereto. This natural-existential object is personified and anthropomorphized. Thus, the image of mountain in the mythological tradition stems from the anthropomorphic model of the Universe.

Key words: natural object, landscape, model of the Universe, anthropomorphization, mythological tradition, transformation, rethinking.

М. А. МУХИНА
(Новозыбков)

ВЕДЬМА И ДОМОВОЙ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Аннотация. Статья посвящена описанию двух наиболее популярных персонажей мифологической прозы российско-белорусского пограничья, которыми являются ведьма и домовый. Оба эти образа имеют специфические черты, позволяющие судить об особой фольклорной традиции пограничья.

Ключевые слова: российско-белорусское пограничие, фольклорная традиция, полевые исследования, мифологическая проза, ведьма, домовый.

Российско-белорусское брянско-гомельское пограничие — один из наиболее интересных регионов в фольклорном и этнографическом отношении. Исторически эта территория всегда находилась на стыке культур, государственных границ, миграционных потоков, оставаясь благодаря своим природным особенностям относительно труднодоступной, далекой от политических и религиозных центров. В конце XX столетия она развивается под влиянием таких экологических и геополитических катастроф, как авария на Чернобыльской АЭС и распад некогда единого союзного государства.

Одной из характерных особенностей устной народной словесности пограничья является обилие мифологической прозы. Рассказы о персонажах низшей мифологии — один из немногих жанров традиционного фольклора, активно бытующий в России и Белоруссии повсеместно, но брянско-гомельское пограничие, пожалуй, отличается его особой продуктивностью, мифологические персонажи как бы находятся в личных контактах с большинством жителей региона, а также синкретизмом и трансформационными возможностями представителей низшей демонологии.

Полевые исследования, которые мы проводим на протяжении последних десяти лет в Новозыбковском, Злынков-