

Анна Жегало

Гродно

Чудесный мир эпического пространства в фольклоре

Ключевые слова: фольклор, былинный эпос, семантические трансформации

В традиционной народной культуре мотив чудесного подвергается семантическим трансформациям. Характер данных трансформаций напрямую зависит от того или иного фольклорного жанра, актуализирующего мотив чудесного. Рассматривая типологию трансформаций, целесообразно выделить следующие типы: *герметическая семантика* представлена как семантика закрытого типа, трансформация текста предполагается внутри данной традиции и не поддается влиянию факторов из вне. Появление изменения, происходящих в тексте, обусловлено структурой жанрового пространства. Определяющим является функциональный признак. *Семантический «колебательный контур»* предполагает такую трансформацию исходного текста, которая выходит за пределы одной данной традиции и чаще всего объясняется сменой предыдущей исторической культурной парадигмы новой или сосуществованием обеих парадигм. В условиях сосуществования во времени и пространстве обеих традиций (парадигм) возможна осознанная идентификация соответствующих элементов исходного текста. *Трансформация вплоть до инверсии:* трансформация имени, связанная со сменой культурно-религиозной традиции, трансформация сближения ролей персонажей и т.д. Рассматривая мотив чуда в народном эпосе, следует отметить, что характер варьирования и изменения семантики чудесного в былинах соответствует такому типу трансформации, как семантический «колебательный контур».

Эпическая фантазия воспитана верой в чудесное, привыкшей смешивать действительность с миром идеального. Исходя из этого, можно утверждать, что в былинах постоянен переход от действительности в мир чудесного, необычайного. Так, географические, исторические, бытовые реалии в былинах органически соседствуют с реалиями мифологическими, чудесными. Рядом с Киевом протекает Пучай-река, обиталище огненного змея, в судьбах персонажей таинственную роль играют неизвестные Леванидов крест, Алатырь-камень. Реальные города не свободны от воздействий чудесных сил: на городской стене Киева появляется неведомая «девица», предсказывающая беду; на дне Ильмень-озера живет морской царь, с помощью которого бедный гуслар Садко обретает богатство. Полны фантастических подробностей маршруты героев. Богатырям постоянно преграждают путь чудесные препятствия, их дороги часто не согласуются с реальной географической картой: Садко, выехав в Верейское море, попадает в Золотую орду; Василий Буслаев на своем корабле плывет по Волге, Каспийскому морю и затем по Ефрат-реке попадает в Иерусалим, Дюк выезжает в Киев сразу из Галича, Волыни и Индии [Путилов 1999, 20]. Аналогичную картину можно наблюдать и в отношении бытового мира. Самые обычные вещи в былинах обладают необычными свойствами: стрелы Дюка оперены перьями чудесного орла, благодаря чему они светятся ночью и их легко найти; пуговицы на кафтане Ильи Муромца способны в какой-то момент ожить и превратиться в грозное оружие. Чудесными качествами наделены плетки, дубинки, дудочки, шапки, напитки. Главной силой в былинах выступает богатырство. В сущности, богатырская сила составляет единство трех величин: сверхъестественных возможностей самого богатыря, особенных качеств его коня и чудесных свойств его оружия [Путилов 1999, 25].

Знаменитый славянофил К. С. Аксаков, просмотрев еще в рукописи былинку о Святогоре, первый из отечественных ученых указал на отличие богатырей старших, или титанических, от младших, человекоподобных, к которым относятся Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович и другие витязи, окружающие князя Владимира. Очевидно, что Святогор вне ряда богатырей, к которым принадлежит Илья Муромец. Это богатырь-стихия, который является в песнях как рудимент предшествующей эпохи, эпохи титанической или космогонической, где сила, получая очертания человеческого образа, еще остается силой мировой. Свое происхождение старшие богатыри с чудодейственной, полубожественной силой ведут из мифического источника.

Народный эпос отличает эпохи в развитии богатырских типов, называя какие-то сверхъестественные личности богатырями старшими, которые от витязей цикла Владимира отличаются громадной величиной и непомерной силой [Буслаев 2003, 166]. В последовательном развитии так называемых старших богатырей необходимо выделить несколько эпох, соответствующих переходу от древнейших мифологических представлений к смешанным (ярким примером смешанного типа является Илья Муромец, в лице которого народный эпос смешивает разновременные и разнохарактерные черты и бога Перуна, и Ильи пророка, и титанического Святогора, и лица исторического в известной местной обстановке) и, наконец, к установившимся национальным типам богатырского эпоса цикла Владимирова.

В предании о старших богатырях народ сохранил память о древнейших божествах мифологии. Русский эпос помнит морского царя или бога вод Водяника и его супругу Водяницу. Им приносят жертвы, опуская в воду хлеб с солью или же бросая живого человека. Морской царь является воочию и покровительствует тем, кто его чествует. Замечательна в этом отношении новгородская былина о богатом купце Садко, разбогатевшем чудесным образом. Однажды пошел Садко к Ильмень-озеру:

Садился на бел горюч камень
И начал играть в гуселки яровчаты.
Как тут-то в озере вода всколыбалася,
Показался царь морской,
Вышел со Ильменя со озера...

[Былины 1988, 170]

За игру на гусях морской царь в благодарность дал Садко из Ильмень-озера чудесный клад, три рыбы золотые-перья, на которые можно скупить все новгородские богатства.

Народный эпос воспеваает знаменитые реки, олицетворяя их в виде богатырей старшей эпохи. В памяти и воображении славянских племен оказывалась потребность оживить фантазией, воспитанной миром чудесного, отвлеченные имена типа Дон, Дунай, Днепр и придать им личную индивидуальность [Буслаев 2003, 173]. Сближение известной реки с человеческой личностью выразилось в мифах о происхождении Дуная, Дона и некоторых других рек от человекообразных существ, в которых первоначально искало предмета для чествования верование в стихийные божества и которые потом перешли в обыкновенных ге-

роев народного эпоса [Буслаев 2003, 174]. Так, в русском эпосе реки Дон и Днепр произошли от богатыря Дона и его вешей супруги Непры Королевичны, которая отличалась воинственным характером и метко стреляла стрелой. Дон, досадуя, что жена искуснее его стреляет, убил свою жену, а в ее утробе нашел чудесного сына, по своей необычности достойного полумифических родителей:

По колен-то ноженьки в серебре,
По локоть-то рученьки в золоте,
А по косицам будто звездушки,
А назади будто светел месяц,
А спереди будто солнышко

[Былины 1988, 174]

В отчаянии, что такое чудесное существо, не будучи выношено в утробе матери, должно было погибнуть, Дон убил и себя. Так былинский эпос повествует о том, что река Днепр потекла от крови Днепры Королевичны. То же рассказывается и о Дунае, только вместо Днепры он женат на воинственной Настасье Королевичне, на сестре Апраксевны, супруги князя Владимира.

Мотив чудесного происхождения рек от крови убитых героев, или точнее великанов, по мнению Ф. И. Буслаева, основывается на древнейших космогонических преданиях о происхождении воды от крови [Буслаев 2003, 175]. Всемирный потоп, по скандинавским сказаниям, разлился будто бы от крови убитого титанического существа Имира, в которой потонула вся древняя порода великанов, кроме одного, спасшегося, подобно еврейскому Ною.

Если происхождение Дуная, Дона и Днепра русский эпос объясняет только олицетворением, на основе мифического верования о потопе и разлитии рек от крови убитых чудовищ и титанов, то сказание о происхождении реки Волхова имеет все признаки древнего мифа, в котором языческое чествование божества низводится до позднейшей демонологии и воплощается в богатырской личности Волха Всеславиича [Буслаев 2003, 175]. По мнению Ф. И. Буслаева, герои и богатыри, составляя переход от богов к людям, хотя не одарены силой и властью первых, от последних отличаются многими преимуществами, сообщенными им силой чудесной, сверхъестественной.

Своей сверхъестественной природой Волх Всеславиич существенно отличался от богатырей младших. Он был оборотень, существо вешее. В этом и состояла его премудрость.

А и первой мудрости учился
Обертываться ясным соколом;
Ко другой-то мудрости учился он Волх
Обертываться серым волком;
Ко третьей-то мудрости учился Волх
Обертываться гнедым туром золотые рога.

[Былины 1988, 176]

Идеал мифического чудесного пахаря русский народный эпос знает под именем Микулы Селяниновича, который состоит в отношениях со Святогором и Волхом, то есть с богатырями старшими, с лицами древнейшей титанической эпохи. Былина рисует необъятное могущество мифического пахаря: всеобщие силы княжеской дружины не могут поднять русскую соху, а чудесный пахарь поднимает ее одной рукой:

Подъехал оратай оратаюшко
На своей кобылке соловенькой
Ко этой ко сошке кленовой:
Брал-то он сошку одной рукой,
Сошку с земельки повыдернул,
Из омешков земельку повытряхнул,
Бросил сошку за Ракитов куст.

По другому эпизоду, Микула Селянинович является чудесным хранителем тяги земной, которую он держит в переметной сумочке, то есть тяги всей великой силы матери земли. При встрече со Святогором последний, захватив сумочку одной рукой, не мог пошевелить ее и стал поднимать обеими руками:

Опустился Святогор да со добра коня,
Он берет сумочку да одной рукой, –
Эта сумочка да не шевелится;
Как берет он обеими руками,
Принатужился он силой богатырской,
По колен ушел да в мать-сыру землю, –
Эта сумочка да не шевелится,
Не шевелится да не споднимется...

[Былины 1988, 36]

Из этого следует, что Микула сильнее самого Святогора, а Святогор, как известно, был силы непомерной. В одном из вариантов Святогор спрашивает Микулу, как ему узнать о своей судьбе. Микула раскрывает еще одну сторону своего чудесного образа и предстает как

вещий пахарь, посылающий Святогора к Северным горам, где под высоким деревом стоит кузница, а в ней кузнец кует два тонких волоса – судьбу, кому на ком жениться. По вещему указанию кузнеца, Святогор едет добывать себе суженую. Следует напомнить, что мотив чудесного предсказания либо вещего сна актуален для фольклора и встречается в волшебных сказках, быличках, балладах.

Итак, старшие богатыри с их чудодейственной, полубожественной силой ведут свое происхождение из мифического источника. Соответственно и чудеса, описываемые в былинах древнейшей титанической эпохи, несут языческую символику. От эпохи древности и раннего средневековья сохранилось множество свидетельств о различного рода «диковинах», которые не укладывались в представления об обыденном порядке вещей. Подобные явления – вещие сны, явления людям божества или умершего, пророчества, истории о вставших из могил, редкие природные аномалии. Характерно, что в древности чудо подменялось такими понятиями, как «диво», «диковина», «случай», а под чудесным подразумевали нечто «необычное», «удивительное», «магическое», «чужое».

Говорит Святогор да он про себя:
 «А много я по свету езживал,
 А такого чуда я не видывал,
 Что маленькая сумочка да не шевелится,
 Не шевелится да не здымается.
 Богатырской силе не сдавается».

[Былины 1988, 36]

Выезжал старый казак да Илья Муромец,
 Илья Муромец да сын Иванович,
 Увидал Святогора он богатыря:
 «Что за чудо вижу во чистом поле,
 Что богатырь едет на добром коне.
 Под богатырем-то конь да будто лютый зверь,
 А богатырь спит крепко-накрепко».

[Былины 1988, 37]

Языческое чествование земледелия и воды, мифы о реках наложили свой отпечаток на характер старших богатырей. Постепенно богатыри перестают быть непосредственными потомками богов и полубогов, теряют свое высшее мифическое значение: из старших богатырей, то есть из титанов, переходят в младших, в обыкновенных смертных, и группируются около исторического лица, князя, в его княжеской дружине.

К Киеву отовсюду потянулись русские силы, воплощенные в богатырях цикла Владимирова: Добрыня Никитич из Рязани, Алеша Попович из Ростова, Суровец богатырь из Суздаля, Дюк Степанович и Михайло Казарянин из Волынца Красна Галичья, а за ними крестьянский сын Илья Муромец из Мурома. Это значит, что основание центров княжеской власти на Руси дало новый, решительный толчок в развитии народного эпоса.

Идеал эпического представителя верховной власти составилась в фантазии народа еще в языческую эпоху, вероятнее всего независимо от христианских идей и вне мыслей об обращении Руси в христианство. Подтверждением является то, что русская былина не помнит этого пресловутого факта, соединенного с именем князя Владимира. Она изображает его даже скорее язычником, чем равноапостольным князем. В пользу этого выступают рассказы народных певцов о двенадцати женах Владимира, о княжеских пирах, описанием которых начинается большая часть богатырского эпоса. Заслуживает внимания и постоянный эпитет Красное Солнышко, которым в былинах именуется князь. Постоянный эпитет в народной поэзии, кроме стилеобразующих задач, очень часто имеет внутренний смысл, определяемый народными верованиями. Это наталкивает на мысль о том, не сменил ли собою князь Владимир Дажьбога или Сварога, божество солнца, по крайней мере в самых ранних былинах, в которых еще живо чувствуется переход от древних мифических воззрений к новому историческому порядку [Буслаев 2003, 230]. Народная фантазия, объясняя по-своему связь истории с мифом, видела в князе Владимире не просветителя Руси христианством, не церковную личность, а светскую власть, новую историческую силу [Буслаев 2003, 231]. И тем не менее исторический факт принятия христианства непроизвольно находит отражение в народном эпосе: вводятся христианские мотивы, былины обновляются участием христианских персонажей. Мифология природы, без сомнения, лежит в основе былинного эпоса, но уже значительно осложненная историческим переходом от воззрений языческих к христианским, вследствие наложения церковного календаря на языческую годовщину и освящения языческих урочищ христианской святыней. Это уже не просто мифология, а двоеверие: мифология природы продолжала господствовать в умах, только скрытая под новыми названиями, и новый календарь укоренял в народе мифические воззрения на природу, сближая мифические образы с христианскими именами. Если Ф. И. Буслаева в его труде «Народный эпос и мифология» волнует проблема смешения в былине мифа с историческим событием, а точнее – моменты перехода от мифическо-

го к бытовому, то нас в первую очередь интересуют моменты перехода от языческого к христианскому в былинном эпосе, а точнее – процесс смешения язычества и христианства в былине, следствия этого смешения и реализация в эпическом мотиве чуда.

Сравним рождение Волха Всеславьевича и Ильи Муромца, двух былинных героев, представителей старшего и младшего поколения богатырей. Волх был оборотнем и относится к древнейшим богатырям, ближайшим по рождению к богам и существам мифическим. Непобедимую силу богатырь получает извне от существ мифических, чем отличается от богов и от младших богатырей. Былина повествует о княжне Марфе Всеславьевне, которая гуляла по саду и невзначай скочила с камня на лютого змея, от которого княжна затяжелела и родила дитя. Это и был Волх Всеславич. Итак, зачатие богатыря совершается необычным, чудесным образом, но как сын змия и существо необычное Волх совершает чудо и своим рождением, которое также ознаменовывается необычайными, чудесными явлениями. Песня древней Эдды говорит, что пели орлы, когда родился герой Хельги. Подобное явление описывает и русская былина о Волхе Всеславьевиче:

А и сине море сколебалося
 Для ради рожденья богатырского
 Молода Волха Всеславьевича:
 Рыба пошла в морскую глубину,
 Птица полетела высоко в небеса,
 Туры да олени за горы пошли,
 Зайцы, лисицы по чащцам,
 А волки, медведи по ельникам,
 Соболи, куницы по островам.

[Былины 1988, 40]

Перед нами пример реализации мотива чуда в былинном эпосе, где чудесное трактуется в языческом контексте. Сравним как происходит «рождение» Ильи Муромца, который символизирует собой эпоху младших богатырей, как он получает богатырскую силу. По одному преданию, Илья наследует силу от Святогора, который в качестве старшего богатыря, титана, служит посредником между Перуном и Муромским богатырем. Побратавшись с Ильей, который стал меньшим братом старшего богатыря, Святогор выучил его всем богатырским навыкам и чудесным образом передал ему в наследство свою силу, вдохнув свой дух. Это есть первоначальный, мифический источник богатырской силы Ильи Муромца, получивший художественное воплощение с помо-

щью эпического мотива чуда в языческой интерпретации. Позднейшая эпоха добавляет в эпос христианские лица и объясняет происхождение силы Муромского богатыря от чудодейственного питья по велению калик перехожих. Так, по другому преданию, Илья получил силу еще в доме отца, где сиднем сидел тридцать лет. Проходя мимо, перехожие калики (по другим вариантам, нищая братия или сам Христос с двумя апостолами) будто бы велят ему принести ведро или чашу воды. Тогда, по вещему велению, Илья впервые встал на ноги и принес воды. Мотив чудесного исцеления обыновенен не только для фольклорных жанров, но устойчив и в христианской литературе и культуре. Как указывает Ф.И. Буслаев, народ, подновляя доисторическое предание христианскими идеями, рассказывает, что сиднем сидел Илья Муромец за какой-то грех своего деда и что будто бы и встал Илья впервые на ноги, когда возгласили в церкви Христос воскрес в ночь на Светлое воскресенье [Буслаев 2003, 226]. Когда Илья Муромец получил свою силу, никого из домашних не было рядом. Мотив тайного свершения чуда либо удержание в тайне факта свершения чуда весьма характерен для христианских чудес. Вспомним Христа, просившего исцеленных людей не распространяться о свершившемся чуде, а идти и впредь не грешить. Илья Муромец, встав на ноги, пошел копать в лес, пробовать свою силу. И ужаснулся народ, увидев, сколько Илья лесу накопал. В изумлении подбежали к нему отец с матерью и уверились в великом чуде. Мотиву ужаса и страха от свершившегося чуда как типичный мотив христианской литературы мы подробно рассматривали в сказаниях о чудесах от иконы Божией Матери. Отметим, что о зарождении богатырской силы в Илье русский эпос сохранил два различных предания, совпадающих между собой только в том, что по обоим это дело совершается сверхъестественным, чудесным образом [Буслаев 2003, 225]. При этом очевидно, что чудесное имеет различную природу.

Так, мифическая эпоха с необыкновенными, сверхъестественными, чудесными явлениями, с титаническими, стихийными существами, одаренными буйной силой, уходят в небытие. Они превращаются в реки и горы, каменеют (о чем явно повествуется в былинне «Отчего перевелись витязи на святой Руси»). Таким образом народный эпос успокаивает запуганное воображение, наглядно убеждая, что от страшных, сверхъестественных сил ничего не осталось, кроме каменной глыбы, в которой они навсегда улеглись. С этого момента словно начинается новая эпоха в былинном эпосе: с младшими богатырями, с новыми победами и качественно иными чудесами, эпоха, исторически совпавшая

с принятием христианства на Руси. Отсюда наблюдаем совершенно иную цель и мотивацию поступков богатырей. По этой причине в былине об Илье Муромце и Соловье-разбойнике Илья выезжает из дому с такими словами:

Я поеду в славный стольный Киев-град
 Помолиться чудотворцам киевским,
 Заложиться за князя Володимира,
 Послужить ему верой-правдою,
 Постоять за веру христьянскую.

Илья Муромец в тяжелом бою, падая на колени, обращается уже не к матушке сырой-земле:

Только молится Спасу с Богородицей:
 «Не дай меня поганому на поругание!
 Буду я служить до свету до веку,
 За те церкви за Божии,
 За тую веру за крещеную!»

С именем Ильи Муромца в былинном эпосе связан интересный эпизод, в основе которого связь с вещими девами: Илья является отцом могучего героя Сокольника и вступает с ним в смертный бой. Это бой необычный, можно сказать, чудесный, бой титанов, которые, без усталости борясь полтора года, по колена погрязли в землю. Илья наконец изнемог и пал:

Тут Илейко возмолится:
 «Сколько я стоял за веру христьянскую,
 Еще боле я стоял за церковь Божию,
 Сколько я стоял за благочестивых вдов,
 За тех благочестивых вдов, за безмужних жен, –
 Благочестивые жены, вдовы безмужния,
 Они были богомольныя,
 День и ночь Богу молятся!»

Это самое сильное место по выражению христианского благочестия Муромского богатыря [Буслаев 2003, 243]. Искренняя молитва вдов и сирот сотворила чудо и спасла богатыря:

Не серая утица востопорщится:
 Илья на земле поворотится;
 Метал Сокольника под вышину небесную.

Муромский крестьянин вывел былинный эпос из язычества в историческую область так называемых младших богатырей [Буслаев 2003, 246]. Спутники древних богов, богатыри-великаны скрываются по ту сторону, отделяющей историческую действительность от воображаемой старины. Однако следует помнить, что эпическая фантазия в принципе воспитана верой в чудесное, привыкшей смешивать действительность с миром идеального. Другое дело, что с утратой языческого верования миф, как бы ни был заманчив по своему поэтическому содержанию, перестает быть выражением и двигателем народного сознания [Буслаев 2003, 246]. Его место начинает занимать бытовое, так сказать историческое содержание и некоторые исторические факты (в частности, интерес для нашего исследования составляет принятие христианства и христианизация Руси). Предметом собственно богатырского эпоса становятся не боги, а обыкновенные смертные, которые в идеальных типах богатырей являются настоящими представителями народа. Таким образом, мифологическое начало в былинах постепенно ослабевает, затемняется, уступает место религиозно-христианским мотивам.

Наравне с киевскими богатырями народный эпос прославляет двух новгородских, Садко и Василия Буслаева. Мы уже упоминали о Садко, раскрывая мифическую основу былины об этом богатыре и связанные с ним чудеса. Кроме этой мифической основы, былины имеют и историческое содержание, которое состоит в том, что Садко, разбогатевший чудесным образом, стал скупать весь товар в Новгороде. В эпизоде о покупке товаров есть интересная подробность: Садко построил несколько церквей во имя архидиакона Стефана, Софии Премудрая и Николая Можайского. Это не случайно: когда Садко попадает на пир к морскому царю, то начинает играть на своих гусях так, что царь Водяник расплясался, синее море всколебалось, реки из берегов выступили: топят корабли, губят людей. После того, как Садко охмелел и заснул, является ему во сне Никола Можайский и велит изломать гусли звончатые, чтоб не плясал морской царь и не губил души православного народа. Сверх того Никола дает совет Садко относительно женитьбы на дочери морского царя. Вероятно, в благодарность за вещей сон и предостережения Садко и выстраивает впоследствии церковь во имя святого Николы, что является типичным в христианской среде.

Среди исследователей народного эпоса развернулась серьезная дискуссия относительно проблемы генезиса былин, характера и природы их историзма, движения от мифологии к истории. В центре исследо-

вательского внимания наиболее часто обозначается фигура Добрыни Никитича. С указанного богатыря в былинном эпосе связаны три сюжета: похождения Добрыни с Маринкой и ее любовником Змием Горынычем; Добрыня в отъезде и выход его жены замуж за Алешу Поповича и сюжет змеборства. По мнению Ф. И. Буслаева, убийство змея относится к самым ранним подвигам Добрыни. Именно этот подвиг составляет первоначальное зерно, из которого потом развивался эпический тип Добрыни. В. Ф. Миллер соглашается с данным мнением, указывая, что обзор былевых сюжетов, связанных с Добрыней подтверждает мысль о том, что между ними сюжет змеборства самый древний, основной [Миллер 2005, 149]. Архаичность сюжета о змеборстве дало повод представителям мифологической школы толкования былин, в частности В. Ф. Миллеру, предположить, что Добрыня стал змеборцем потому, что он в своей основе был олицетворением воинствующего солнца, торжествующего свою ежегодную победу над зимой и мраком, то есть змеем. В этом же В. Ф. Миллер видел мифологическое основание для родства Добрыни с «солярным» Владимиром. Так, одно и то же существо (солнце) распалось на два совершенно различных лица: недействительная, страдательная сторона солнца воплощена в лице Владимира; сторона солнца деятельная, воинственная, ведущая постоянную борьбу с тьмой, олицетворена в Добрыне.

В противовес мифологическим толкованиям представители исторической школы былиноведения пытались привязать богатыря к конкретным историческим прототипам. В частности, В. Ф. Миллер выносит на первый план то обстоятельство, что богатырь-змеборец носит имя исторического лица, Добрыни, дяди исторического князя Владимира. Исходя из этого, исследователь задается вопросом, почему ближайший помощник князя Владимира, его летописный дядя, воспитатель и руководитель, сначала ревностный поборник национального идолослужения, затем ревностный распространитель христианства, получил в богатырском эпосе роль змеборца. Выдвигая предположение о том, что змеборство может быть эпической оболочкой, под которой скрывается какой-нибудь исторический факт, поблекший в народной памяти [Миллер 2005, 131], В. Ф. Миллер обстоятельно доказывает существование отношений между былевым и историческим Добрыней в сюжете о чуде со змеем.

Б. Н. Путилов в своих рассуждениях доказывает несостоятельность концепции, соотносящей эпического Добрыню с историческим. «Прототипа» Добрыне, как и другим богатырям, он предлагает искать, с одной стороны, в эпической и мифологической традиции, а с другой,

в представлениях народа, в его мечтах о силах, способных противостоять злу [Путилов 1999, 61].

В центре нашего исследования не стоит проблема соотношения исторической и эпической действительности или влияния исторических фактов и лиц на былинные сюжеты. Однако рассуждения и доказательств эпосоведов дали возможность рассмотреть степень проникновения христианства и христианских мотивов в народный эпос, что и представляет для нас большой интерес. Так, разъяснив несостоятельность мифологической теории, по которой все драконы и змеи, побеждаемые героями, представляют собой мрак, зиму или засуху, а герои-змееборцы – противоположное им светлое начало, профессор А. И. Кирпичников длинным рядом фактов доказывает, что символизм первых веков христианства широко пользовался старой семито-арийской фигурой дракона-змея и сделал его постоянным символом дьявола, ада и всего враждебного верующим людям. Весьма много случаев, когда легенды о святых ничего не говорят о драконе, между тем как он является на иконах, попираемый или пронзаемый святым. Символическое значение дракона может быть раскрыто следующим образом: он ясно изображает язычество, побеждаемое проповедниками христианства. В былинах есть немало указаний на то, что под змеем, истребляемым Добрыней, чувствуется какая-то сила поганая, в религиозном смысле, неверная, враждебная христианам. Так, выпуская из змеиных пещер на белый свет похищенный народ, Добрыня говорит:

«А собирайтесь все да по своим местам,
И не троне вас змея боле проклятая,
А убита е змея да та проклятая,
А пропущена да кровь ее змеиная
От востока кровь да вниз до запада,
Не унесет боле полону да русьского
И народу христианского»

Отсюда видно, что подвиг Добрыни носит не только национальный, но и религиозный характер. Согласно с религиозной окраской чуда со змеем, богатырю помогает сила небесная, когда Добрыня, выбившись из сил, хочет прекратить бой со змеем:

Из небес же тут Добрынюшки да глас гласит:
«Ах ты молодой Добрыня сын Никитинич!
Бился со змеей ты да трой сутки,
А побейся-ко с зиеей да еще три часу».

И такой же небесный голос повелевает ему вонзить копьё в землю, чтобы она поглотила змеиную кровь.

Характерной чертой чуда Добрыни со змеем является мотив купанья. В былинах купанье Добрыни обыкновенно мотивируется только тем, что ему захотелось искупаться в Пучай-реке, вопреки увещанию матери. Однако в этом можно рассмотреть наивное народное осмысление исторического Добрыни как крестителя, купалы. Действительно, для народной массы, которая в первую очередь усваивает только внешнюю обрядность христианства, погружение в воду или купание должно было представляться самым ярким и бросающимся в глаза признаком крещения. Для подтверждения этой мысли можно сослаться на такое же наивное осмысление Иоанна Крестителя в Иване Купале. Креститель, т.е., по народному представлению, купало, погружатель в воду, в купальских песнях из лица купающего стал лицом купающимся [Миллер 2005, 140]:

Купався Иван, та в воду упав,
Купала на Ивана.

Подобным процессом народной неосмысленности сущности христианской обрядности можно объяснить переход Добрыни-Купалы, крестителя язычников, в любителя купанья и внесение этого мотива в чудо богатыря со змеем [Миллер 2005, 140].

Нельзя оставить без внимания и название реки, в которой купается Добрыня, – Пучай-река либо Почай-река. Ее присутствие в былинах может объясняться тем фактом, что Почайна, как и Днепр, исторически связана с крещением русского народа, крещением первым, торжественным и потому надолго врезавшимся в народную память. Если на Пучае (Почайне) живет змей, не дающий в ней купаться, т.е. креститься, то это перекликается с тем фактом, что в народных сказаниях битва с драконом-змеем удобно локализуется у того источника или реки, где происходило крещение народа [Миллер 2005, 141]. Мотив купанья Добрыни в Почае – выветрившийся мотив крещения. Это видно из одной детали, сохранившейся в некоторых вариантах. Когда Добрыне захотелось искупать тело богатырское в Почай-реке, какие-то портомойки, полоскавшие белье, говорят ему:

«Ай же ты Добрынюшка Никитинич!
Не купли-тко ты своего тела нагого
И во этой реченьке во Почаевой,
Тела нагого богатырского,
Да купли-тко ты в рубашке полотняной».

Похожую деталь находим в былинах О Василии Буслаеве, откуда она, вероятно, и попала в былины о Добрыне. Когда Васька, не верящий ни в сон, ни в чох, задумал купаться нагим в Ердань-реке, девушка удерживает его:

«Нагим телом в Ердань-реки не куплются,
Нагим телом купался сам Иисус Христос!
А кто куплется, тот жив не бывает».

Василий пренебрегает этим предостережением и за это погибает на пути из Иерусалима. Очевидно, эта деталь не находится в органической связи с дальнейшим рассказом и добавилась к рассказу о купанье Добрыни по ассоциации с купаньем другого богатыря. Однако повод к ассоциации может заключаться и в том, что Почай-река, прославленная крещением Руси, вызывала представление о другой святой реке – Ердани, также связанной с понятием о крещении [Миллер 2005, 142].

Интересным является также следующая деталь: в большинстве былин Добрыня бьется со змеем не оружием, а отшибает ему хоботы шляпой или колпаком земли греческой. Эпитет «греческой» здесь, вероятно, находится в связи с религиозными мотивами. Шляпа греческая являлась принадлежностью костюма калик, пилигримов, т.е. сословия полудуховного. Не случайно Добрыня, отправляясь на реку Пучай, надевает колпак земли греческой: его полудуховная одежда, в связи с купаньем (крещеньем), находится в соотношении с его подвигом, что придает чуду со змеем духовную окраску.

Таким образом, наиболее подходящим определением трансформационным процессам, происходящим в былинном эпосе, может служить **семантический «колебательный контур»**: основным в содержании былин является мифологический пласт с языческой трактовкой чуда, но постепенно народный эпос подчиняется воздействию христианской культуры, вследствие чего начинаются изменения в семантике. Былины несут в себе следы прежних мифологических понятий и знаний, но трансформировавшихся в новых исторических условиях. Многие архаические языческие традиции переосмысляются, прежние персонажи получают новые значения и новые роли, что-то полностью исчезает и заменяется, что-то сохраняется в виде рудиментов, уступая место христианским мотивам. Принятие христианства вызвало в народном эпосе длительный процесс постепенных и закономерных трансформаций, семантических переосмыслений, колеблющихся между язычеством и христианством, что в итоге привело к открытию новых художественных категорий и складыванию новой эпической поэтики.

Литература

- Буслаев Ф. И., 2003, *Народный эпос и мифология*, Москва.
- Былины*, 1988, сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова, Москва.
- Миллер В. Ф., 2005, *Народный эпос и история*, Москва.
- Путилов Б. Н., 1999, *Былины – русский народный эпос*, [в:] *Былины*, СПб, с. 5–69.

THE MIRACLE WORLD OF EPIC SPACE IN FOLKLORE

S U M M A R Y

The article is devoted to studying of semantic transformations in the traditional national culture whose character directly depends on this or that folklore genre. The following types of transformations are singled out: hermetic semantics is presented as semantics of the closed type, transformation of the text occurs inside this tradition and can't be influenced by factors from outside. The semantic "oscillatory outline" assumes such transformation of the initial text that transcends the limits of one given tradition and more often is explained by the change of the previous historical cultural paradigm into a new one or by coexistence of both paradigms. Transformation up to inversion: the transformation of a name is connected with a change of cultural and religious traditions, transformation of convergence of roles of characters, etc.

On the example of the motive of a miracle it is shown that the most suitable definition to transformational processes occurring in the epic epos is the semantic "oscillatory contour": the mythological layer with pagan treatment of a miracle is basic in contents of bylinas, but gradually national epos submits to the influence of Christian culture, as a result of this changes in semantics begin.

Анна Жегало e-mail: anna.zhegalo@mail.ru