

А.А. Иванова
кандидат филологических наук
(г. Москва)

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СЕВЕРНОРУССКОЙ ДЕРЕВНИ: ТИПОЛОГИЯ И СПЕЦИФИКА

1. В современных научных дисциплинах, обращенных к изучению традиционных культур (этнография, культурология, антропология, фольклористика, этнолингвистика и др.), важной методологической составляющей стала концепция этнической картины мира. На ее основе в каждом лингвокультурном сообществе формируется общий фонд знаний и представлений (=когнитивная база), который выступает в роли универсального алгоритма восприятия явлений действительности, системы норм и оценок, моделей социального поведения¹. По этой причине картине мира придается статус структурообразующей основы любого этнокультурного диалекта.

При всех конкретных различиях этнические картины мира формируются на основе типовых структурных моделей². Одна из моделей, по которым этносообщество воспринимает, концептуализирует и космологизирует окружающую природно-социальную среду и определяет свое место в ней, выглядит следующим образом (рис. 1):

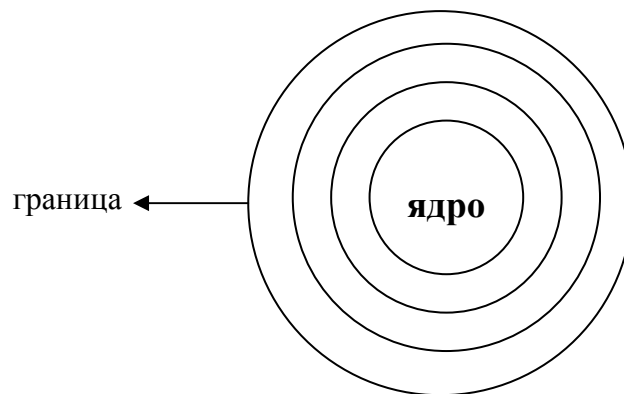


Рис. 1. Структурная модель мифопоэтической картины мира

Ее можно назвать антропоцентрической, поскольку в пространственном отношении она всякий раз выстраивается относительно носителей конкретной культурной традиции и их жилищ. Соответственно центральная (ядерная) зона, считающаяся относительно *своей*, становится средоточием позитивных характеристик, а *чужая* периферия – негативных: причем интенсивность последних возрастает по мере продвижения к границе. Как следствие – разномасштабные мифопоэтические картины (локальные, субрегиональные, региональные и проч.) отличаются не только антропоцентричностью, но и зональностью³. Последняя во многом задается

особенностями природного ландшафта и характером вписывания в него этносообществ разного уровня (субселенческого, селенческого, межселенческого и др.)⁴. Например, в среднерусской полосе поселения равномерно расположены и на реках, и на водоразделах; соответственно мифологизация жизненного пространства приводит к формированию картины мира, представляющей собой ряд вписанных друг в друга «кругов»: центральный – дом, пограничный – лес. В согласии с ней в системе демонологического пантеона среднерусских регионов представлены два главных персонажа, один из которых по отношению к человеку настроен более-менее доброжелательно (*домовой*), а другой – враждебно (*леший*). Между этими крайними точками по степени соотношения топофильности/топофобности распределяются остальные хозяева домашних построек и природных сфер:

(+) (–)
домовой → дворовой → банник → овинник/гуменник → полевик → водяной/русалка → леший

Иная картина представлена на Русском Севере и в регионах, заселявшихся выходцами из севернорусских земель (некоторые районы Волго-Вятки, Предуралья, Сибири). Селенческое и хозяйственное обустройство этого края исторически соотносилось с бассейнами рек (см. «речную» номинацию местных сообществ – *двиняне, важане, мезёна, пинежане, суряне, кулойцы* и др.). Объяснение этому факту следует искать в характере природного ландшафта, определившего не только направление колонизационных потоков, но и типы расселения населения на местности. Таежные, сильно заболоченные (а потому и труднодоступные) водоразделы были малопривлекательными для переселенцев. Предпочтение отдавалось рекам, игравшим роль транспортных артерий и одного из основных источников существования – рыбного промысла. Кроме того, вдоль речных русел располагались заливные луга, отводившиеся под сенокосные угодья, и земли, удобные для пахоты. Таким образом, пространство, пригодное для жизнедеятельности северян, ограничивалось узкой полоской вдоль реки и имело ярко выраженный линейный зональный характер. По этому же типу организовывались селенческие и хозяйственные инфраструктуры. По мере удаления от реки экотопы последовательно сменяли друг друга (рис. 2):

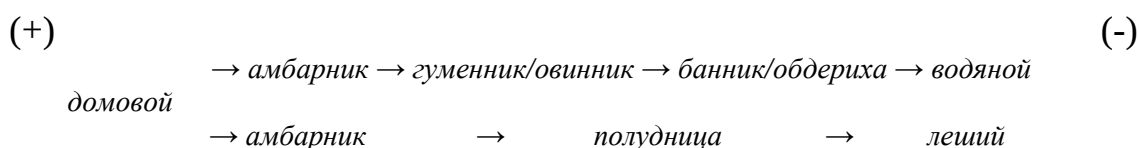
- река;
- пойменная приречная полоса лугов – сенокосных угодий (наволоки), куда традиционно из противопожарных соображений выносились черные бани;
- полоса придеревенских полей (запольки) с овинами, гумнами, амбарами;
- жилая часть деревни с рядами (порядками) изб;
- полоса приусадебных огородов с амбарами;

- ближний лес (перелесок), перемежающийся новинами:
- дальний глухой лес с разбросанными на большом расстоянии друг от друга лесными избушками.



Рис. 2. Пространственная организация мифологического ландшафта севернорусской деревни

Описанными особенностями районирования жизненного пространства в конечном итоге определилась типология севернорусской континентальной мифологической картины мира и демонологического пантеона, ее репрезентирующего. Главенствующее место в нем заняли не два (как в среднерусской полосе), а три персонажа – домовый (ядерный), леший и водяной (пограничные):



Первые выполняли преимущественно патронажные функции, вторые – вредительские (не случайно в севернорусской магической практике представлено немало текстов и ритуалов, призванных уберечь человека от перечисленных демонов или установить с ними даннические отношения⁵).

О зависимости иерархического статуса персонажа от его пространственной локализации свидетельствует тот факт, что подвижки в последней преобразуют конфигурацию персонажных связей в демонологическом пантеоне в целом. Так, замена в северных деревнях черных бань на белые и перенесение их с поймы на жилую усадьбу привело в результате к тому, что поверья и нарративы о банном духе фиксируются экспедициями все реже, а в его характеристиках заметно ослабевает негативная составляющая.

Мифологические ландшафты отдельных севернорусских деревень при

рассмотрении в региональном масштабе предстают как однотипные. Но картина резко меняется, как только мы «переключаемся» на более мелкий масштаб аналитики материала⁶. Сравнению локальных и субрегиональных версий севернорусской мифологической традиции будет посвящена вторая часть нашей статьи. При этом мы будем исходить из следующей методологической посылки.

Фольклор каждого этноса существует во множестве локальных проявлений. Научиться распознавать уровни и формы проявления локальной специфики, отражать их в процессе собирательской и издательской практик – одна из главнейших задач фольклористики. К настоящему моменту их таксономическая шкала (или номенклатура) достаточно хорошо описана (жанровый состав, сюжетный репертуар, набор версий и вариантов отдельных фольклорных произведений, мотивов, типических мест, формул, художественных приемов и тропов, музыкальных форм и проч.)⁷. Тем не менее, фольклористы по-прежнему ощущают недостаток в надежном «инструментарии», облегчающем процесс фиксации локальной составляющей фольклорной традиции. Одна из главных причин этого, на наш взгляд, заключается в том, что до сих пор изучение отдельных этнокультурных традиций опирается на методику поэлементного описания и анализа. Между тем в сознании информанта, а соответственно и в исполнительском акте фольклорные произведения существуют не изолированно, а взаимоувязаны: имея тематическую, мотивную или поэтическую общность, они образуют своеобразные жанровые и сюжетные «пучки» (или *гипертекстовые системы*)⁸, в которых процессы взаимодействия, взаимообмена происходят особенно активно. Именно в этих «зонах» фольклорной традиции, главным образом, и образуются оригинальные локальные версии и варианты отдельных сюжетов, а, в конечном счете, сюжетного и жанрового репертуаров.

Мифологическая информация, которым владеет этносообщество, хранится и передается различными способами: артефактами и ментефактами, озвученными средствами языка (топонимы, малые речевые жанры – проклятья, предписания, бранные и отгонные формулы: *Чертово болото, Чертов омут, Русалочья ляга, Иди ты к лешему, Черт тебя поberi, Лешак тебя понеси*, др.⁹), ритуалов (кормление домового, откуп утопленника у домового, подношение лешему за удачу в охоте, др.) и фольклора. В последнем особая роль отводится мифологическим паремийным и нарративным текстам¹⁰, для которых эта жанровая функция является онтологически наиболее значимой (они и станут предметом дальнейшего рассмотрения).

Для сравнения мы взяли две культурные традиции, а именно – Пинежского района Архангельской области и Афанасьевского района Кировской области (в дальнейшем – Пинежье и Верхокамье). Выбор именно этих этнокультурных диалектов был продиктован тем, что их формирование

и исторические судьбы складывались весьма схожим образом (в частности, и в том и в другом случае активную роль сыграл комиэтнический субстрат).

На Пинежье до начала активного заселения его русскими в XVI – XVII вв. проживали пермяне (предки современных коми)¹¹. Следы «пермянского» (шире – коми) культурного слоя до сих пор сохраняются в пинежских топонимах, гидронимах и антропонимах (хотя процесс ассимиляции русских и коми в этом районе давно завершился и в этническом отношении современные пинежане однозначно идентифицируют себя как потомков древних новгородцев), ср.: д. Пермяковская, именовавшаяся в 1623 г. Пермянской, в 1678 г. – Переменной¹², реки Сюра, Кырвас, Сейнас, Шуйга, фамилии Варзумов, Кычев, Ширяев, Чугаев, Нехорошков, Аверин и др.

В Верхокамье до прихода туда русских в конце XVIII в. жила особая этническая группа коми – зюздинцы (сами жители Афанасьевского района называют себя *пермяками*, *пермяками*). И хотя к настоящему времени они составляют значительный процент населения, большинство из них (особенно среднее и молодое поколения) записано в паспортах как русские и в семейном быту отдает предпочтение русскому языку. Они же, как показали фольклорные экспедиции кафедры русского устного народного творчества МГУ 2000 – 2002 гг., являются лучшими знатоками русского фольклора. Таким образом, в этническом плане ассимиляционный процесс в Верхокамье нельзя считать завершенным, что подтверждается многими культурными фактами, в частности, местным демонологическим пантеоном, сформированным в результате наложения двух этнокультурных систем. С этим связаны расхождения в именовании одного и того же персонажа (*русалка* / *ишшига*), разночтения в толковании его признаков и функций, и, в особенности, в наличии персонажей, о которых представители двух этносов сообщают принципиально разную информацию. Так, русские, регулярно упоминавшие в беседах с собирателями о маленьких человечках (гномах), как правило, не рассказывали о них подробно, в то время, как нарративы, записанные от аборигенного населения края, отличались подробными деталями об их внешнем облике и признаках, о месте обитания, о совершаемых действиях и т.д.

Ранее уже говорилось о том, что состав демонологического пантеона в конкретной локальной традиции напрямую зависят от природного ландшафта, селенческой и хозяйственной инфраструктур. Верхокамье и Пинежье относятся к таежной зоне с ярко выраженным лесным промысловым типом хозяйствования. Лес для местных жителей – не только среда обитания, но и основной источник существования. Неслучайно дух (или хозяин) леса занимает в системе мифологических персонажей обоих культурных ландшафтов доминирующую позицию, что выражается не только в разнообразии мотивов и сюжетов, с ним связанных, но и в их бытовании. В беседах с собирателями многие верхокамцы весьма неохотно рассказывали о лешем, веруя в то, что одно упоминание его имени может

привести к трагическим последствиям (отсюда именование лешего через местоимение *он* или подставные имена типа *дедушка Пихто*): «*Говорить о лешем нельзя, поминать его нельзя*» (д. Малые Некрасовы Афан., А.Ф. Черанева, 1913 г.р., мест.); «*Если ты идешь, ничего не трогаешь и его не поминаешь, и он никого не трогает. А если ты поминаешь его, называешь, вот он тебя и захватит. [А как же его называть?] Зачем тебе его называть? Пусть он ходит. Вот, говорят, надо так говорить: “Ты идешь по своей дороге, я иду по своей”*» (пос. Бор Афан., З.Е. Сидорова, 1923 г.р., мест.).

Культурные ландшафты Пинежья и Верхокамья, формировавшиеся при участии коми-пермяцкого субстрата в XIV – XVII вв. и в XVIII – XIX вв. соответственно, отличаются слабой выраженностью христианской идеологии (особенно в области мифологической прозы). К примеру, «лесная» природа лешего отражена в его номинации (*леший, лесной, лесной дядя, лесной дедко*¹³), в локализации (лес, лесная дорога, лесное болото, лесной угор), во внешнем облике (леший обычно характеризуется как существо высотой с дерево, способное перевоплощаться в него), в характере оказываемой человеку помощи и вредительства (леший помогает в охоте, сборе ягод и грибов; водит по лесу; уносит в лес проклятого человека или скотину; наказывает за ночлег или хождение по своим тайным лесным тропам). Перечисленные мотивы составляют общую для двух традиций часть мифологического репертуара.

Наряду с ними в мотивном фонде мифологических нарративов рассматриваемых традиций есть и заметные расхождения: самый популярный сюжет о лешем на Пинежье – о том, как он пугает человека, заночевавшего в лесной избушке, в Верхокамье – о том, как уводит (прячет) скот (на Пинежье этот сюжет устойчиво связывается не с лешим, а с колдуном).

Причины подобных «предпочтений» коренятся в хозяйственной сфере. Личные охотничьи путики (тропы) пинежан обыкновенно находятся на большом расстоянии от деревень, расположенных в непосредственной близости от рек, поэтому охотники уходят на промысел на длительный срок. Каждый охотник имеет свою лесную промысловую избушку. Пинежане чаще называют их не лесными, а боровыми, подчеркивая тем самым удаленность от обжитого пространства: эта территория рассматривается как место обитания лешего (или *борового*), поэтому приход последнего к ночующему в избушке охотнику считается едва не обязательным событием во время промысла.

В Верхокамье, где основным типом селения до сих пор остаются малодворные починки, «укорененные» в лесные массивы, охота ведется в непосредственной близости от дома. Соответственно нет необходимости возводить временное жилье на большом расстоянии от жилья.

Популярность в Верхокамье другого сюжета (о том, как леший спрятал или увел корову) связана с типом пастьбы, до сих пор широко

распространенным на всей территории Афанасьевского района: скот вольно пасется в лесу и на полях, прилегаемых к деревням. Единственным оберегом от лесного зверя служат возводимые лесные и полевые изгороди, которые без особого труда преодолеваются животными, поэтому случаи пропажи скотины в Верхокамье нередки. Причину этого местные жители видят не в естественном, а в сверхъестественном факторе – кознях лешего, решившего проучить нерадивую хозяйку за то, что она «слешакала» корову или не по правилам выгнала ее на пастбище: *«Лесной всегда за плечами ходит, ругаться нельзя поэтому: он может иначе такое натворить! Потеряешь человека иль скотинку и больше не найдешь. Переругаться можно с кем-нибудь на всю жизнь. Ну, мало ли погонишь скотинку, разозлишься и выругаешь ее всю. У нас в деревне одна женищина овцу переругала, смотрит потом – нет овцы, одни косточки от нее остались. <...> Мы с Матреной давно уже конюхами работали. Застреножили одну лошадку, а она за речку перескочила. Матрена разозлилась: "Да пусть тебя леший тащит!" Две недели эту лошадь искали. В конце концов испекли блины, положили в лесу на пенек: "На тебе гостинцы, отдай нам лошадь!" Пошли дальше, видим – стоит наша лошадь на озими»* (д. Лазанёво Афан., А.П. Харина, 1932 г.р., мест.).

Причиной пропажи животного, как считают верхокамцы, может быть не только леший, но и «родители» (=умершие предки). И в том и в другом случае мифологические нарративы выстраиваются по одной схеме, на что указывают и сами информанты: *«Вот в поселке Камском потерялась корова. Везде искали, искали, так и не нашли. Говорят, что это леший или умершие родители. Надо в таких случаях состряпать блины (тесто поливать в обратную сторону – левой рукой справа налево), унести на пень, помянуть усопших. И корова придет домой: через час – полчаса придет»* (с. Пашино Афан., З.Ф. Булычева, 1947 г.р., мест., грам.). Таким образом, в верхокамской мифологической традиции представлена устойчивая персонажная взаимоменяемая пара леший / умершие предки.

В Верхокамье с лешим устойчиво связывается пропажа не только домашних животных, но и проклятого человека, поэтому рассказы о подобных происшествиях строятся по одной и той же схеме (на что нередко обращают внимание и сами информанты), ср.: *«Мы с Матреной давно уже конюхами работали. Застреножили одну лошадку, а она за речку перескочила. Матрена разозлилась: "Да пусть тебя леший тащит!" Две недели эту лошадь искали. В конце концов испекли блины, положили в лесу на пенек: «На тебе гостинцы, отдай нам лошадь!» Пошли дальше, видим – стоит наша лошадь на озими»* (д. Лазанёво Афанасьевского р-на, Харина Антонина Павловна, 1932 г.р., мест., грам.); *«Наопух намешиваешь. Одна женищина рассказывала. Обругала она своего ребенка, и он ушел в лес, может, за грибами, а его леший спрятал. Искали кругом, везде все пересмотрели. Она стряпала и отнесла на пень. И нашли мальчика мертвого*

И сколько раз около этого места ходили и не было. И скотинку так возвращают» (д. Слобода Афанасьевского р-на, Сенькина Ираида Васильевна, 1936 г.р.).

Условные сокращения

АКФ – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

ЛАИ – Личный архив А.А. Ивановой..

Афан. – Афанасьевский район Кировской области.

Пин. – Пинежский район Архангельской области.

¹ Красных В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001; Гудков Д. Теория и практика межкультурной коммуникации. Л., 2003.

² Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1998; Гамзатова П.Р. Инобытийное пространство в традиционной культуре и художественных системах (универсальная модель, когнитивные аспекты) // Традиционная культура. 2007. № 1. С. 3–14.

³ Подробнее об антропоцентричности и зональности мифологической картины мира на примере Поморья см. в: Давыдова Ю.А. Культурный ландшафт Поморья: опыт пространственного анализа исторических карт и фольклорных текстов // Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье, Поморье. М., 1998. С. 107–133.

⁴ О подобной зависимости с позиций теории культурного ландшафта см. в: Иванова А.А. Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 3–16; Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

⁵ *«Жители мирские, хозяева лесные, пустите скота на поскотину, пойте сладко, кормите гладко, а как солнце на запад пойдет, собирайте и гоните ко своим дворам, ко своим хозяевам!» Это скота выпускаешь в лес на поскотину. Хоть и на луг. Читаешь. Придешь на поскотину, встанешь на колени и поклонись на все четыре стороны. И на коленцах читаешь. У меня было, как выпускать скота (д. Большое Кротово Пин., М.А. Козьмина, 1937 г.р., урож. д. Малое Кротово, грам.; ЛАИ 1993, т. 1, № 11); Вот у нас корова в войну была упрятана. Не одна наша колхозна, крестной моей корова и брата моего корова, и колхозна корова. И колдунья-то была своя. А свою-то она в трубу кричала и выкричала. А мы ходили в Шеймогору это к колдунье. Была Авдотья, я забыла ей... Потяркина фамилия была. Она давно уж умерла. И вот она в вино показывала лешаков. Мама ходила и это сено ставила. «Через лево плечо, – говорит, – смотри». Колдунья эта волосы все распустила, наго разделась и пошла, говорит, смотреть. Не перед иконой: иконы все убраны. И вот ждем, говорит, пока... трещит ажно, гости-ти заходят. И вот посмотрела, говорит: «Ваши коровушки спят». Ну, высмотрела: божаткина корова спит и наша спит корова. И Василия брата спит корова. Она говорит (колдунья): «Обязательно мне несите вина и хоть 15 копеек серебряных, и спичек, и папирос. Я, – говорит, – сама не курю, не пью, а я хожу на восходе солнца, в муравейник ношу этим лешакам-то». И вот сказала нашей-то: «Пойдешь – ни с кем не разговаривай и не оглядывайся». Она и пошла (мама), ни с кем не разговаривала, не оглядывалась. Пришла, дома мелят, а бежит Аниска Яшина и вот кричит: «Настасья! Настасья! Коровы ваши*

ходя!» Она всё молчит. А ей колдунья сказала, что в три часа они выйдут на луг. Вот они вышли в три часа. Искали неделю колхозом всем. Вышли коровы. А божаткина корова не вышла. Она, говорит, пожалела денёг или вина. Вот так на ровном месте рог как зачихала и пропала корова. А наши-ти вышли. И колхозна пропала. Две коровы пропало (д. Веегора Пин, Т.П. Дружинина, 1913 г.р., мест.; ЛАИ 1997, т. 6, № 50); «Царь и царица, слуги и прислужники, вся морская сила, отпустите (имя), не держите! Я вам выкуп дам. Аминь». Бросать деньги: три копейки, пять или пятнадцать копеек. Ходить по зорям, где утонул (с. Сура Пин, Н.И. Рябова; ЛАИ 2000, т. 2, № 125).

⁶ О возможностях разномасштабного анализа культурных ландшафтов см.: Каганский Л.В. Мир культурного ландшафта // Наука о культуре: итоги и перспективы. Вып. 3. М., 1995. С. 31–46; Калущков В.Н., Иванова А.А. Указ. соч.

⁷ Смирнов Ю.И. Местные традиции. Уровни опознания местного // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992. С. 3–8; Путилов Б.Н. Региональное / локальное в фольклоре // Он же. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

⁸ Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные вопросы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68–74; Иванова А.А. Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклорной традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. / Материалы IV Межд. науч. конф. «Рябининские чтения – 2003». Петрозаводск, С. 31–33.

⁹ Виноградова Л.Н. Отражение славянских мифологических представлений в "малых" фольклорных формах // X Межд. съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988. С. 277–288; Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 124–149.

¹⁰ Агапкина А.А. Несказочная проза и пословицы // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 152–160; Иванова А.А. Поверья и былички как жанровые стратегии сохранения и передачи мифологической информации // Традиционная культура. 2004. № 1. С. 70–74; Виноградова Л.Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1. С. 10–14.

¹¹ Жеребцов Л.Н. Этнокультурные связи вепских коми с русскими соседями на Пинеге (на начало XX века) // Этнография и фольклор коми / Труды института языка, литературы и истории. № 13. Сыктывкар, 1972. С. 105–113; Бернштам Т.А. Урочище Чупрово (природно-хозяйственный памятник в Пинежском районе) // Русский Север. СПб., 1992. С. 165–194; Калущков и др. Указ. соч.

¹² Воскобойникова Н.П. Список населенных мест бывшего Кеврольского уезда за 1623 – 1976 гг. // Культура европейского Севера (Дооктябрьский период). Вологда. 1990. С. 106–124.

¹³ В других этнокультурных зонах Волго-Вятского региона не менее распространены именованья черт, лесной черт (см. об этом: Иванова А.А. Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1995).