

а ехать на́ – ехать надо.

сыняя шуба – шуба сына.

а это уже никто, шубу эту так делал – из-за плохого качества записи отдельные слова могут быть пропущены или расшифрованы не-точно; видимо, имеется в виду, что шуба, которую надевал упырь, стала нечистой, и никто больше не мог её надеть или взять.

В. В. Кузнецов

**ОБ УЖЕ, ЕГО ЖЕНЕ И НЕ ТОЛЬКО...
(МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ОДНОЙ СКАЗКИ)**

The article deals with a magic fairy tale about the Grass Snake written down in the city of Torzhok, Tver region. While analysing the text the author points out the archaic images and motives of the fairy tale connected with the image of a serpent.

Key words: archaics, water, fairy tale, serpent, folklore.

Во время фольклорно-этнографической экспедиции Всероссийского историко-этнографического музея в 2002 г. в Торжке была записана сказка, которая условно названа нами «Об уже и его жене»¹. Приводим ниже текст этой сказки.

Пошла девочка одна купаться. Разделась и стала плавать. А уж, этот, подхватил её и увёл. Утащил к себе. Ну, и пропала девка. Приходят, одежда на берегу лежит, а девки нету. Матка ищет, плачет. Ищут девку – нигде не найдут. Нету год, нету другой, нету третий. Три года уже не было.

А девочка говорит ужю – его Осипом звали:

– Я домой хочу, поглядеть своих родных.

– Ну, я тебя вытащу с моря на берег. Сходи, проведай, а вечером приходи сюда.

– А как же я буду? Мне ж надо знать, как кричать.

– А ты вот так кричи: «Осип, Осип, ходи сюда, возьми меня».

Ну, ладно. Приходит девочка домой с внучком. Баба как обрадовалась:

– Батюшки! А где ж ты была?

¹ Записано в 2002 г. от Зои Васильевны Цветковой, 1909 г. р., род. в д. Трубино Осташковского сельского поселения Торжокского района, с 1930-х гг. проживает в Торжке.

Эта ей рассказала – как матке не рассказать. Накормила, напоила она дочку и внука, говорит:

– А как же ты, вот опять туды?

– А немножко побуду, до вечера, и назад. Он мне велел, чтоб я к вечеру домой.

– А как же ты, дочушка моя, будешь его звать, чтоб он тебя взял?

– А он мне сказал, так вот: «Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня».

Она легла с мальчиком отдохнуть. А матка топор в руки, да к речке. Кричит:

– Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня. Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня.

Осип только выплыл, а она ему тяп голову, да и отрубила топором. Поплыла голова, и кровь всё тутула <?>. Приходит баба домой. Проснулась дочка. Посадила она их поис<т>ь. Дочка говорит:

– Пойду ж. Нам надо идти уж, пора, пора.

А она их просит:

– Не ходите, не ходите. Он не придёт. Не придёт за вами, не возьмёт вас.

– Не, мамочка, пойдём, что ты. Мне там хорошо живётся. Он так нас жалеет.

Пошла к речке: «Осип! Осип!» – кричит. Потом видит: голова его лежит около речки, и кровь тут. Она сразу догадалась, что это мать сделала. Тогда она говорит на мальчика своего: «Ты, мой сыночек, полезай в речку, будешь рыбкой там плавать. А я полечу и буду век куковать кукушечкой». И они к маме больше не пошли. Она полетела – стала кукушечкой, куковала, а мальчика отправила в речку, рыбкой чтоб был.

<Комментарий рассказчицы.> Зачем мама голову отрубила? Она думала, что дочка не уйдёт больше. А ей <дочке> не надо было говорить, что как надо говорить <Осипу>. Сказала бы: «Пойдём мы, да возьмёт он нас». А она <мать> и подумала: «Отрублю ему голову, да и ладно».

Данный текст представляет собой яркий пример волшебной сказки, в которой, на наш взгляд, присутствуют весьма архаичные образы и мотивы.

Один из её главных героев – уж Осип – выглядит как повелитель вод (моря, реки) или некоего подводного царства. Архаическая природа его образа проявляется уже на языковом уровне: русское *уж* (<ст. слав. @жѣ) восходит к обозначению змеи и Змея как основного ритуального мифологически значимого существа нижнего (водного, подземного) мира, существующему во всех индоевропейских диалектах и мифологи-

ческих традициях (и.-е. *eg^{[h]i}, *ang^{[h]oi}, *og^{[h]oi})¹. Водный Змей славянской мифологии, по мнению В. Я. Проппа, первоначально был существом страшным, но благим: он был подателем вод, «создателем плодородия, как плодородия полей, так и плодородия человеческого»².

Особый интерес представляет имя ужа – Осип. Его можно представить как обращение «о, сип!», где *сип* – название вида коршуна³. Такая интерпретация имени ужа находит своё подтверждение в сказках, в которых Змей предстает как крылатое существо – змея+птица⁴. Присутствующий в сказке мотив похищения девушки змеем восходит к древнейшим обрядам жертвоприношения, в которых приносимая в жертву женщина расценивалась как невеста Змея. Эти жертвоприношения были призваны обеспечить плодородие земли и благотворно влиять на благосостояние архаичного коллектива⁵.

В развитие сказанного следует обратить внимание на такие фразы из сказки, как: «Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня. Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня», «Пойду ж. Нам пора идти уж, пора, пора», «Не ходите, не ходите. Он не придёт. Не придёт за вами, не возьмёт вас». В них довольно отчётливо звучит ритмика и рефрены обрядовых поэтических текстов – свадебных причитаний и погребальных плачей. Фразы «ходи сюда, возьми меня», «нам пора идти уж, пора, пора» по смыслу близки к обрядовым текстам, которые были зафиксированы арабским путешественником X в. Ибн-Фадланом в описании похорон знатного руса. В этих обрядах женщина, которая изъявила желание быть погребённой вместе со своим хозяином-мужем, в частности, говорит: «Здесь я вижу моего господина: он сидит в раю <...> Он зовёт меня. Скорей меня к нему»⁶.

По всей видимости, приведённые выше фрагменты сказки следует расценивать как реликт некоего древнего ритуального текста, произ-

¹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. Т. II. С. 525–526.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2005. С. 219.

³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1982. Т. IV. С. 188.

⁴ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 209–212.

⁵ Там же. С. 226; ср.: Пропп В. Я. Русская сказка. М.: Лабиринт, 2005. С. 261. Возможно, древнее почитание Змея, отразилось в детской игре в Яшу. В процессе игры мальчик, изображающий Яшу, выбирает себе невесту. В песнях, исполняющихся во время игры, есть слова: «Дам тебе, ящер, красную девку». По мнению Б. А. Рыбакова, в приведённых словах игровой песни выражается обещание принести жертву Ящеру-змее (Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 153–155).

⁶ Памятники истории Киевского государства IX–XII вв. Л.: Соцэкгиз, 1936. С. 37–38.

носимого во время принесения жертвы Змею. Представляется возможным реконструировать следующие смысловые элементы этого текста:

- 1) призывание Змея;
- 2) выражение жертвой желания уйти к Змею: жертва просит Змея взять её, а соплеменников просит отпустить её к Змею;
- 3) просьбу участников ритуала жертву остаться, обманывая её тем, что Змей в ней якобы не нуждается. Последнее, очевидно, рассматривалось участниками ритуального действия как испытание твёрдости желания жертвы добровольно уйти к Змею и стать его женой. Этот приём часто встречается в различных обрядах. Так, например, во время пострига в монахи постригаемый дважды даёт священнику ножницы, а тот их дважды бросает, и только на третий раз происходит постриг.

Изъявление жертвой своего твёрдого намерения уйти в нижний мир и стать женой Змея отражено в двойных, т.е. усиленных, обращениях к Змею: «Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня. Осип, Осип! Ходи сюда, возьми меня». Тот же смысл имеют повторы определённых слов во фразе «Пойду ж. Нам пора идти уж, пора, пора».

На последнюю фразу стоит обратить более пристальное внимание. Элементом, который придаёт ей смысловое единство, является аллитерация: «Пойду *жс*. Нам пора идти *ужс*, пора, пора». В контексте вышеизложенного, этот стилистический приём можно рассматривать как отражение всё того же усиленного повтором обращения жертвы/невесты к Змею. С другой стороны, весьма вероятно, что разрыв слова *ужс* при первом употреблении («Пойду *жс*») и его повторение отражает расчленение и разбрасывание частей Змея, побеждённого его противником громовержцем в финале «основного» мифа индоевропейской мифологии. Подобным образом, например, в ведийских текстах расчленяется имя Вритры, поверженного Индрой. Так или иначе, этот стилистический приём указывает на существование параллелизма между структурой грамматического уровня текста и его ритуально-мифологической основой. За текстом сказки (по крайней мере, за одним её фрагментом) просматриваются, таким образом, глубоко архаичные представления, которые оказывали на формирование и развитие языка и мифа параллельное влияние, вследствие чего они иногда сливались друг с другом¹.

Мотив змеборчества, присутствующий в рассматриваемой сказке, с одной стороны реализуется как бытовая драма: мать желает, чтобы дочь и внук остались навсегда дома. С другой стороны, этот мотив

¹ О связи грамматического и мифоритуального см.: Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. М.: Языки славянских культур, 2006. Кн. 2. С. 456–457.

(смерть змея) сама исполнительница рассматривает как наказание жене за нарушение табу: «А ей <дочке> не надо было говорить, что как надо говорить <Осипу>». Вероятно, что за этим эпизодом кроется запрет на внеобрядовое (т.е. несакральное) произнесение священных текстов, которые были адресованы повелителю нижнего мира Змею во время жертвоприношений. О существовании некоего табу на произнесение имени повелителя нижнего мира красноречиво говорит тот факт, что и в старославянском, и в русском языках и змея, и мифологический Змей обозначаются словом эвфемистического происхождения, а древнее, восходящее к индоевропейскому, слово *уж* закрепилось в качестве обозначения только одного, специфического вида змей¹.

Превращение жены Осипа именно в кукушку, а не в какую-либо другую птицу отражает широко распространённые в фольклоре представления, которые связывают кукушку с подземным (нижним) миром, т.е. с той областью, в которой обитает Змей². Кроме того, в похоронных плачах с кукушкой сравнивает (или отождествляет) себя женщина, потерявшая мужа. Ср., например:

Эх, оставил ты меня серой кукушечкой,
Эх, да куковать я буду, я серая кукушечка,
Эх, я серая, да безгнёзда,
Безгнёзда, да бесприютная³

Последнее обстоятельство ещё раз подтверждает отмеченные выше обрядово-ритуальные истоки рассматриваемой сказки.

Сходное сюжетное положение и образность обнаруживается в сказке о проклятых детях. В ней мать прокликает своих детей (дочь и сына) за то, что они выдали место, где обитал их отец, который днём выступал в облике мужчины, а ночью – ужа. «Жена встала утром, идет в поле, гукнула его, а он не выходит. Она пошла, а он разрубленный на три части. Тогда она набросилась на детей: “Кто сказал, что тут наш батка живёт?” Дети признались. Она тогда сказала дочке: “Ну, лети, кукуй и своего гнезда не знай, и своих детей не знай”. Дочь: “Ку-ку, ку-ку”, – и полетела. “А ты, – говорит сыну, – в болото иди и живи в болоте, крикай”. Так вот лягушки крикают в болоте»⁴.

¹ Аналогичная картина наблюдается и в других индоевропейских языках. Подробнее см.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. С. 526–627.

² Подробнее см.: Русская мифология: Энциклопедия / Сост. и ред. Е. Мадлевская. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 300.

³ Фольклор Тверской губернии: Сборник Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой 1919–1926 годов / Изд. подгот. И. Е. Иванова и М. В. Строганов. СПб.: Наука, 2003. С. 206. № 352.

⁴ Цит. по: Русская мифология. Энциклопедия. С. 299–300.

Трансформация этого же сюжета под влиянием церковно-народных представлений обнаруживается и в сказке «Неосторожное слово». В ней сын престарелых родителей отправляется на поиски невесты. Произнеся неосторожно фразу «Кажись, если б сам чёрт дал мне невесту, я б и тоё взял», он попадает на дно озера, где среди дочерей чёрта должен выбрать себе невесту. К счастью, выбранная им девушка оказывается дочерью сельского священника, попавшей к чёрту после того, как её отец в сердцах вымолвил: «Чтоб тебя черти побрали»¹.

В данной сказке мы встречаем нарушение запрета на произнесение имени нечистой силы. Чёрт является воплощением Змея как подателя блага², а его двенадцать дочерей – это переосмысленные жены Змея, т.е. принесённые ему в жертву женщины. Сакральность жертвы проявляется здесь в том, что женой героя сказки становится дочь священника. В данном случае змеборчество трансформировалось в мотивы обмана нечистой силы и добывания невесты.

Наша сказка заканчивается словами, в которых выражается отношение рассказчицы к содержанию рассказанной сказки. Как видно из её комментария, рассказчица явно сочувствует похищенной Осипом девушке, а не её «матке». Последняя воспринимается как помеха счастливой жизни девушки с любимым мужем-ужом. Отсюда, конечно, не следует, что водный мир, в котором обитает Осип, и куда он утащил девушку, осмысливается как место, более пригодное для счастливой семейной жизни, чем тот мир, в котором живёт «матка». Но заботливое, любовное отношение мужа делает и этот мир весьма привлекательным. Об этом говорит и героиня сказки: «Мне там хорошо живётся. Он так нас жалеет». При этом следует учитывать, что слово *жалеть* в быденном народном сознании означает 'любить'.

Таким образом, оказывается, что сюжетобразующим ядром сказки является система оппозиций:

водный мир (море, речка) / земной мир	
уж (муж)	/ «матка»
рождение сына	/ смерть (убийство)
счастье	/ несчастье.

За системой этих противопоставлений отчётливо просматривается упоминавшееся выше представление о повелителе нижнего мира Змее как о благом, приносящем плодородие существе. Отсюда же ло-

¹ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 1985. Т. 2. № 227.

² Эта перевоплощение (змея-чёрт) не в последнюю очередь было спровоцировано отождествлением дьявола и змея в Священном писании: «И низвержен был великий дракон, древний змей, называемый дьяволом и сатаной» (Откр, 12:9). Ср. аналогичные употребления: Откр, 20:1–2, Быт, 3:1–4.

гично вытекает необходимость принесения ему жертвы, которую архаичный коллектив должен был воспринимать не как потерю одного из своих членов, а как счастливую возможность (или счастливую необходимость) обратить на себя внимание благого повелителя нижнего мира, заручиться его благосклонностью.

Сочувствие рассказчицы героине сказки основано на её способности сопереживать любому женскому горю, а тем более такому, как потеря мужа-кормильца. Однако очевидно, что именно эта способность и позволила ей сохранить в памяти текст сказки, а вместе с ним мифопоэтические образы и мотивы, став, таким образом, «катализатором» сохранения уходящих в глубокую древность корней этого памятника народной словесности¹.

К. В. Бабковская

БАЗАР КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛОКУС

The article attracts attention to a market as a trading place rich in traditional folklore. Fairy tales written down at a market affirm the author's hypothesis.

Key words: naive art, fairy tale, market, tradition, folklore.

Рыночные площади на Руси были важнейшим местом, определяющим движение народной жизни. Здесь слушали царские указы, казнили, и здесь народ справлял праздники: «Почти всегда, где был торг, там был суд и расправа и торжественный праздник»². Рынок, а первоначально он назывался торгом, издавна был пространством, где ярко проявлялась самобытность той или иной нации. К середине XVIII века в крупных городах России складывается особая форма площадной культуры городских низов – культура ярмарочных народных гуляний. Заботясь о спокойствии в государстве, сами власти способствовали преумножению народных увеселений. Так Екатерина II говорила: «Народ, ко-

¹ В этой связи следует отметить, что от З. В. Цветковой помимо рассматриваемой сказки было записано более десятка фольклорных текстов разных жанров (сказки, предания, легенды и частушки). Публикацию некоторых из них см.: Фольклорные тексты из фондов ВИЭМ / Публикация В. В. Кузнецова // Новоторжский сборник: История, этнография, культура / Сост. В. В. Кузнецов. Ред. В. М. Воробьев, М. В. Строганов. Торжок: Изд-во М. Батасовой, 2009. Вып. 2. С. 142–143.

² Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М.: Издание книгопродавца М. Березина, 1880. С. 1.