

«Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические контексты и параллели

Ольга Б. Христофорова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, okhrist@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается памятник древнерусской книжности XVII в. «Повесть о бесноватой Соломонии» в контексте русской и финно-угорской мифологии. Сюжет Повести сопоставляется с двумя близкими сюжетными комплексами: о людях, отданных природным духам (потерянных / проклятых) или забранных природными духами (сюжет северорусской и финно-угорской мифологической прозы), и о чудесной/ом супруге (сюжет сказочной прозы у русских и несказочной – в фольклоре финно-угорских народов). Рассмотрение Повести в расширенном мифологическом контексте позволяет говорить не только о фольклорных истоках древнерусского книжного памятника или о тематическом единстве книжных и устных текстов, но и о механизмах межжанровой трансмиссии мифологических мотивов, о логике и идеологии сюжетосложения в текстах разных типов. В частности, предполагается, что с точки зрения сравнительной мифологии мотив сексуального преследования Соломонии демонами может быть рассмотрен не как результат влияния западноевропейской демонологии с ее идеей о суккубах и инкубах, но как инверсированная содержательно, структурно и функционально мифологическая модель экзогамного брака. Статья предлагает расширение контекста, в котором мы можем мыслить о сюжете памятника древнерусской книжности, о вплетении еще одной нити в полотно интерпретаций.

Ключевые слова: Повесть о Соломонии, русская и финно-угорская мифология, древнерусская книжность, фольклор, сказка, быличка, леший, водяной, чудесный супруг, онтология

Для цитирования: Христофорова О.Б. «Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические контексты и параллели // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 94–127. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-94-127

“The Tale of the Possessed Woman Solomonia”. Mythological contexts and parallels

Olga B. Khristoforova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, okhrist@yandex.ru*

Abstract. The article discusses a masterpiece of Old Russian literature of the 17th century, “The Tale of the Possessed Woman Solomonia”, in the context of Russian and Finno-Ugric mythology. The plot of the Tale is compared to two close plot sets: about people given away to spirits of nature (lost / cursed) or taken away by said spirits (the plot of the North Russian and Finno-Ugric mythological narratives), and about the supernatural or enchanted wife (husband) (the plot is common in Russian fairy tales and in non-fairytale prose of the Finno-Ugric peoples). Consideration of the Tale in a wider mythological context allows to talk not only about the folklore origins of the Old Russian literary masterpiece or thematic unity of the literary and oral texts, but also about the work of cross-genre transmission for mythological motifs, about the logic and ideology of the plot composition in texts of different genres. In particular, it is assumed that, from the point of view of comparative mythology, the motif of sexual persecution of Solomonia by demons can be considered not a result of the influence of Western European demonology with its idea of the succubi and incubi, but an inverse of the mythological model of exogamous marriage regarding of its content, structure and function. The article offers an extension of the context in which one can think about the plot of the Old Russian tale and about weaving yet another thread into the canvas of interpretations.

Keywords: “The Tale of Solomonia”, Russian and Finno-Ugric mythology, Old Russian literature, folklore, fairy tale, factual narrative, forest spirit (leshy), water spirit (vodyanoy), supernatural or enchanted spouse, ontology

For citation: Khristoforova, O.B. (2020), “ ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonia’. Mythological contexts and parallels”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 94–127, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-94-127

«Повесть о бесноватой Соломонии» (далее – Повесть), датируемая 70-ми годами XVII в., известна в составе жития Иоанна и Прокопия Устюжских (чудо об исцелении Соломонии), а также как самостоятельное произведение древнерусской книжности. Написанная живым языком, полная ярких, занимательных

и пугающих подробностей, Повесть была популярна и у читателей прошлых столетий (судя по числу редакций и списков), и у исследователей древнерусской литературы.

Сюжет Повести

В самом общем виде содержание Повести сводится к следующему¹: в первую брачную ночь Соломония, дочь священника из Ерогоцкой волости, что по реке Сухоне, испытала нападение нечистой силы, после чего на третий день почувствовала «у себе во утробе демона люта», а на девятый день демон пришел к ней во плоти – «зверским образом, мохнат, имяше у себе и ногъти» – и возлег с ней. С тех пор постоянно стали к ней приходить демоны в образе человеческом и осквернять ее, но ни муж ее Матфей, ни другие люди не замечали их. Матфей, видя иступление жены, отвез ее обратно отцу, попу Димитрию. Но «окаянии воднии демони» и там не оставляли Соломонию, приходили к ней, и ее уводили с собой, и жила она у них в воде по два-три дня, после чего бросали нагую то в лесу, то в поле, где и находили ее и приводили домой к отцу и матери, которые «плахуся зело и недоумевахуся, что сотворити». Приходя в дом родителей Соломонии, бесы жестоко били ее, свидетельством чего были следы побоев на ее теле; оставляли ей «копие железное», чтобы она убила своего отца – и это копие она показывала отцу «истинно, а не привидением». Чинили демоны и иные козни, «мнози же тому вражю кознодействию в тои волости свидетели быша».

Затем «воднии демони» стали «нудити» Соломонию, чтобы она жила у них, и, помучив, силой утащили ее к себе. Там несчастная встретила некую девицу Ярославку (в Римской редакции называемую русалкою, в Особой редакции Ярославка сообщает: «проклят мя мати моя и отдаде к сим темнообразным лукавым нечистым духом»), которая, выпросив все у Соломонии, предупредила, чтобы та не пила, и не ела у демонов, и ничего им не отвечала – тогда они ее отпустят. Действительно, через некоторое время демоны отнесли Соломонию, «едва живу суцу от многаго мучения», в лес, откуда она дошла до дому. Через полтора года после этого Соломонии пришло время родить, к ней пришла демоница-повитуха, и родила Соломония шестерых бесов, «а видением они сини и темни». Демонические младенцы, унесенные повитухой «из

¹ Приводится по Основной редакции [Пигин 1998, с. 139–151], публикацию текстов всех семи редакций Повести см. [Пигин 1998, с. 139–252].

храмины под помост», начали в домашних Соломонии «каменiem метати и землею бросати», чем их изрядно напугали. Убежавшие из дому домашние вернулись только через три дня и никого не увидели. Повитуха же в эти три дня предлагала Соломонии испить крови из сосуда, либо, поскольку та отказывалась пить, заколоть своего отца, а «темнозрачнии маденцы» терзали ее сосцы «яко змии лютии». После этого не единожды рожала Соломония бесов, всякий раз дома, отказываясь в родах от человеческой пищи – «приношаху ей невидимо темнии онии синцы птичью кровь, и траву, и корение, и мох – и тем ея питаху». В очередной раз принес ее к себе, демоны снова попытались принудить ее отречься от своей веры и жить с ними, и снова безуспешно, почему и отдали ее девке Ярославке. Та научила Соломонию попроситься у демонов пойти попрощаться с отцом (якобы чтобы затем навечно остаться у них), при этом заставила ее запомнить имена демонов и велела передать их отцу, попу Димитрию, чтобы он «именем Божиим» их заклинал. Демоны послушно понесли Соломонию домой, но по дороге начали топить ее в болоте, и лишь начавшаяся гроза спасла ее: «начат их молнией палити и убивати, и уби множество. И бяще их благо и езеро исполнено, аки смолоу». Добравшись до дому, Соломония передала имена демонов и наказ Ярославки отцу, и он начал заклинять бесов именем Божиим. А Соломония «от того мучения демонскаго и от ран в недуг телесный впаде». Во время болезни ей было во сне видение преподобной Феодоры, сказавшей ей идти в Великий Устюг, где она получит исцеление, а «от волхвов себе исцеления не ищи, не будет тебе помощи». Отец отвез Соломонию в Устюг, где водили ее по церквям, особенно к мощам свв. Прокопия и Иоанна, устюжских чудотворцев. От этого «начаша в ней демоны утробу ея рвати и терзати», и Соломония ушла из Устюга обратно в родительский дом. Там стали приходить по ночам «нечистии лесные темнии демоны», они кричали и ревели, ломали дом, требуя отдать им «полонянку», которую «воднии демоны, братия наша, нам отдаша». После этого отец снова отвез Соломонию в Великий Устюг, где она посещала церковные службы, мучимая при этом сидящими в ней бесами. В новом видении преподобная Феодора сообщила, что причина мучений в том, что Соломонию «пияный поп крестил и половины крещения не исполнил», и велела молиться свв. Прокопию и Иоанну, что и было исполнено. В итоге после долгих мучений, длившихся 10 лет, Соломония получила исцеление в день памяти св. Прокопия, 8 июля 1671 г. В этот день ей было видение, в котором св. Иоанн Устюжский разрезал ей утробу копием и доставал оттуда бесов по одному, а св. Прокопий убивал их кочергой на церковном помосте, пока святые не убедились, что «чиста утроба у Соломонии от живущих в ней демонов».

Одно из общих мест в научных работах, посвященных «Повести о бесноватой Соломонии», касается ее связи с народной культурой. Ученые, начиная с Н.И. Костомарова, первого публикатора текста², отмечали близость содержания Повести и ее образного языка русской мифологии, фольклорной картине мира, «славянскому язычеству»³. Однако исследователи такой констатацией обычно и ограничивались, не характеризуя подробно специфику этой близости, не рассматривая в деталях, какие именно фольклорные сюжеты и мотивы нашли отражение в Повести, каким образом они трансформировались, перейдя в книжность, и как, в свою очередь, повлияли на текст определенного – агиографического – жанра. Это было обусловлено в первую очередь дисциплинарными границами – Повесть находилась и находится в сфере интересов специалистов по древнерусской книжности, археографов, а не фольклористов. Пожалуй, единственная работа, в которой внимательно и последовательно рассматриваются фольклорные истоки Повести, – монография А.В. Пигина, одна из глав которой целиком посвящена разбору мифологических основ этого произведения древнерусской литературы [Пигин 1998]. Вслед за

² Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. Костомарова. Вып. 1. СПб.: Тип. Кулиша, 1860.

³ *Веселовский А.Н.* Памятники литературы повествовательной // Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой. 3-е изд. Т. 1. Отд. 1. М.: Изд. кн. маг. В.В. Думнова, 1894. С. 465–473; *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М.: Печатня А.И. Снегирёвой, 1915; *Скрипиль М.О.* Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть: Статьи и исследования / Под ред. Н.К. Гудзия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 197–215; *Власов А.Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010; см. также [Демкова 1989; Демкова 1997; Пигин 1998; Антонов 2016]. Укажем и на другие линии интерпретаций сюжета. Так, Ф.И. Буслаев считал, что Повесть возникла под влиянием западноевропейской демонологии, знакомство с которой русского читателя относится ко времени создания Повести (*Буслаев Ф.И.* Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги: Собр. из период. изд. мелкие соч. Федора Буслаева. Ч. 2. М.: Синод. тип., 1886. С. 1–23), близкие идеи высказывает и А.Л. Юрганов [Юрганов 2006]. В психоаналитическом ключе рассматривают историю Соломонии А.В. Амфитеатров (*Амфитеатров А.* Одержимая Русь: Демонические повести XVII века. Берлин: Книгоиздательство «Медный всадник», 1929) и А.М. Ремизов (*Ремизов А.М.* Бесноватые: Савва Грудцын и Соломония. Париж: Оплешник, 1951); о личном опыте болезни, облеченном в форму церковного повествования о чудесах, рассуждает Ив Левин [Левин 2004].

Ф.А. Рязановским, говорившим о преимущественном влиянии на Повесть русской народной, а не византийской и западноевропейской демонологии, и Н.С. Демковой, писавшей о сказочно-мифологических основах Повести [Демкова 1989; Демкова 1997], Пигин рассматривает сюжет и жанровые особенности текста в связи не только с агиографией, но и с русским фольклором – мифологическими рассказами (о летающем змее, природных духах, кликушестве и икоте) и сказками о черте. В то же время изучение этой связи было важным, но не основным для исследователя, поэтому, на наш взгляд, проблему нельзя считать полностью исчерпанной (в частности, интересно было бы рассмотреть не только восточнославянский фольклор, но и мифологию соседних народов, прежде всего финно-угорских; а также – как «ведут себя» в агиографическом тексте мотивы сказки и несказочной прозы).

В свою очередь, и фольклористы, исследователи восточнославянской мифологии, отмечали близость некоторых мотивов и образов Повести устной народной традиции. Так, М. Власова пишет, что и в Повести, и в фольклоре водяные демоны сожительствуют с женщинами⁴. Н.А. Криничная сравнивает историю «девки Ярославки», отданной матерью «темнообразным лукавым нечистым духом» сразу после рождения, с мотивом «проклятых» в русской несказочной прозе [Криничная 2004, с. 366]. Здесь мы также наблюдаем констатацию сходства образов и мотивов, однако о том, чтобы выявить специфику последних в книжной и устной традиции, в текстах разных жанров, речи не идет.

Итак, для исследования «Повести о бесноватой Соломонии» в XIX–XX вв. были характерны следующие черты. Во-первых, ученые прослеживали мифологические основы памятника в трех направлениях: ближневосточная мифология (иудейская, манихейская, византийская), европейская мифология (в некоторых отношениях восходящая к первой), наконец, славянский (русский) фольклор. Во-вторых, близость текста Повести фольклорным темам рассматривалась (как в среде исследователей древнерусской книжности, так и в среде фольклористов) в общих чертах, без учета наработок современной кросс-культурной фольклористики.

В статье мы рассмотрим сюжет Повести, расширив ее мифологический контекст – в дополнение к русской мифологии будем иметь в виду финно-угорскую (хотя и не только). Нас будут интересовать прежде всего два сюжетных комплекса, близких, на наш взгляд, друг другу: о людях, отданных природным духам (потерянных / проклятых) или забранных природными духами

⁴ Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб.: Северо-Запад, 1995. С. 57, 99.

(сюжет северорусской и финно-угорской мифологической прозы), и о чудесной/ом супруге (сюжет сказочной у русских и несказочной прозы в фольклоре финно-угорских, хотя и не только, народов). Рассмотрение Повести в расширенном мифологическом контексте позволит, на наш взгляд, говорить не только о «фольклорных истоках» древнерусского книжного памятника или о тематическом единстве книжных и устных текстов, но и о механизмах межжанровой трансмиссии мифологических мотивов, о логике (и идеологии) сюжетосложения в текстах разных типов⁵.

Мифологическая проза: уведенные духами

В указателе сюжетов русских быличек и бывальщин С. Айвазян в разделе «Леший» упоминаются близкие сюжетные типы А17 «Леший крадет детей» и А17а «Леший уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом» (по указателю сюжетов-мотивов быличек и бывальщин В.П. Зиновьева это также сюжеты А17 и А17а [Зин.]) (ср. также сюжетный тип ВП1 «Чёрт забирает проклятых» по Айвазян и ВП4 «Сила материнского (отцовского) проклятья» по Зиновьеву).

Мифологические рассказы на эти сюжеты имеют схожую структуру:

- [мать посылает (непослушного) ребенка к лешему] (нарушение запрета). В сюжетном типе А17 этот мотив, как правило, отсутствует;
- ребенок теряется, обычно в лесу [недостача];

⁵ Строго говоря, мы лишь приблизительно можем представлять себе русскую устную традицию времен создания Повести о Соломонии. Хотя указания на отдельные ее элементы, мотивы, образы можно встретить в следственных делах XVII–XVIII вв. (источник, наиболее полно отражающий мировоззрение «молчащего большинства»), все же по ним реконструировать целостную систему затруднительно. Поэтому сравнение книжного текста с фольклорными, записанными в более позднее время, предполагается скорее не в генетическом (хотя о такой возможности писали исследователи (см.: *Власова М.* Указ. соч. С. 13), а в типологическом ключе; мы, вслед за С.Ю. Неклюдовым, исходим из предположения о том, что существуют общие мифологические модели и механизмы, присутствующие в текстах различных жанров и разных традиций (см. [Неклюдов 2011б, с. 11–33]), а также, вслед за Э.В. Померанцевой и И.А. Разумовой, полагаем, что жанровые шаблоны имеют существенное влияние на то, как будет выглядеть мифологический персонаж и история встречи с ним героя [Померанцева 1975; Разумова 1993].

- его ищут, прибегая, как правило, к магическим способам [попытки ликвидации недостачи, возможна кумуляция: несколько неудачных попыток и последняя удачная];
 - ребенка обнаруживают [ликвидация недостачи; реже – ребенка не находят, рассказ заканчивается];
 - ребенок рассказывает, что его «водил дедушка», что они ели в домах неблагословленную пищу и т. п. [передача знания о запретах, иногда это фатально для рассказчика].
- Приведем несколько примеров.

Схватились дома, нету девок (здесь и далее выделено мной. – О. Х.). Искать, да искать. Не нашли. Пошли на Лексу, на скит к колдунье. Колдунья отколдовать скоро не могла, так 12 дён там у лесовика выжили. Так только им пищи и было: заячья да беличья говядина. И до того девки истощали, что краше в гроб кладут. Как колдунья-то отведала, лесовой взял их на плечи да к реке и принес. А река-то как от ихнего дома до огорода. Он взял одну да и перекинул, за мочку хватил и перервал. А старшую на доске отправил.... в карабасе переняли. Две недели лежали, не могли ни есть, ни пить...⁶.

Потерялись три девочки – семи, семи и девяти лет. Пошли искать. Нет и нет. На тринадцатый день нашли. Нам, говорят, дяденька приносил кушать. А спать ложиться – подойдет к ели. Внизу все мхом, а сверху как одеяло. А заморозки до – 12. Летние платица, в сандаликах. Он, говорят, каждый вечер за нами ухаживал, и хлеб приносил, и суп мы кушали. Он нас угощал все время⁷.

Раз бабка с дедкой внучку лешему подкинули. Лешакнули, она и пропала. Они в церковь пошли завешание делать. Тут ветер поднялся, и в пологу девочка образовалась. Ее в бане с испугу помыли, она и рассказала: «Меня дедушка на плечах носил, мимо дома носил да не пускал. Угощали порато* я не ела, да», – а то хоть ягодку съешь, дак не вернешься домой. Они говорят: «Ты у нас ничего не брала, выбросим тебя обратно домой». Плоха была девочка потом, худа, черна. Десять дней ее этот дедушка носил на плечах⁸.

⁶ *Отчуков Н.Е.* Северные сказки: Архангельская и Олонецкая губ. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1908. № 179а. (Записки ИРГО по отд. Этнографии, т. 33.)

⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. № 53.

⁸ Там же.

Лет семь или восемь священник заметил, что идет в питейное заведение женщина в коротком платье, волосы распущены. Священник велел приготовить крест на крепком готяне и попросил мужиков хватать, наложить крест и держать крепче. <...> Когда она пришла в чувство, рассказала, что она уроженка Сяских Рядков и похищена была двенадцати лет человеком неизвестно каким; жила у Пименова на заводе; они всех видят, а их никто не видит. Сменилась кухарка при заводе и начала хлеб и кушанье благословясь оставлять, и они не змогли больше кормиться. Тогда она вышла в деревню Белый Ручей. Когда ее захватили, ей было семнадцать лет; их было три...⁹

Я когда в девках была, слыхала. В Ванюшине было. Ушла девка, Маруськой звали, березки копать. Нет и нету ее. А ее вольный водил. Она на дедушкин (лешего. – О. Х.) след ступила. Водил за левую руку, так положено. До чего доводил – оборвалась вся. Она говорит, Машка эта, открывали сундук любой, брали, что нужно, поедят, где хотят, а люди не видят. Соседи говорят: «Ваша Машка скатерку трясла». А родители ее не видели. Три недели эдак шаталась. А у ее матери завет дан был на Казанскую Божью мать. Так он сколько раз ее топил – никак. Два раза подводил к озеру топить, так зачнет топить – колокола зазвонят, он и бросит. А третий раз – как зазвонили колокола, он ей размахнулся да как кинет – на берегу она оказалась. Пришла домой. А он ей заказал – ни гу-гу. А еще, говорит, бывало, не могу через перешагнуть, он так держит за руку – ноги ни до чего не достают. А эта женщина после долго жила. В Ленинграде померла¹⁰.

Ср.: корреспондент из Вологодской губ. передавал рассказ о пропавшей девушке, которую спустя некоторое время после того, как ее унес леший, нашли беременную, сидящую на сосне [Померанцева 1975, с. 66].

В некоторых из этих okazji исчезновение человека мотивируется сексуальной или матримониальной причиной – в них намечается на связь с лешим или даже прямо о ней говорится. Такая мотивировка в большей степени характерна для сюжетного типа А17 «Леший крадет детей», однако встречается и в типе А17а

⁹ Ончуков Н.Е. Указ. соч. № 300.

¹⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 59.

«Леший уводит проклятых». Однако стоит отметить, что в русских быличках о пропавших детях мотив сексуальных отношений с лесным хозяином все же находится на периферии сюжета; в некоторых текстах он может подразумеваться, но лишь в единичных случаях о нем говорится прямо (когда пропадает девушка примерно брачного возраста)¹¹.

Возможно, редкость подобной реализации сюжета связана не только с тем, что героями быличек типа А17 / А17а могут быть дети разного возраста и пола (скажем, в нарративах о потерявшихся мальчиках будут присутствовать иные мотивы – ребенка мучают черти, не выпускают из леса и т. п.), но и в особенностях жанра. В быличках, коротких рассказах «о страшном и необъяснимом происшествии» [Померанцева 1975, с. 64], акцентируется лишь сам момент происшествия, поэтому мотив брака с лешим и его культурные коннотации подробно не раскрываются. Однако в фольклорных текстах иных жанров (бывальщин, сказок) можно наблюдать «разворачивание» этого сюжета. Так, Н.Е. Ончуков приводит записанные в Архангельской губ. бывальщины («Лешовы родины», «В няньках у лешего», «Леший увел»), в которых говорится, что у лешего «жонка с Руси». Свидетелями этой ситуации оказываются повитуха, которую леший приносит из деревни, чтобы «обабила» жонку; старуха, которую леший приводит в няньки своим детям, наконец, украденный лесным хозяином мальчик¹². Во всех этих случаях, кроме первого, попасть домой пленникам можно лишь при условии, что они не едят в доме лешего предлагаемую пищу (ср. [Пропп 1946, с. 54]).

Сравним эти материалы с данными по фольклору уральских народов – соседей восточных славян (карел, коми, обских угров). В их несказочной прозе мотив кражи девушки природными духами, персонажами актуальных верований, трактуется однозначно. Несколько примеров.

В дер. Сюрге (Святозер. волости, Петроз. уезда) был такой случай. Одна крестьянка-мать пошла в летний день утром на работу. Дочка

¹¹ Об одной из наших информанток, старообрядческой духовнице 1932 года рождения, живущей в Пермском крае, односельчане говорили, что она потому с юности пошла «молиться ко старикам» (стала членом старообрядческого собора) и не вышла замуж, что в детстве, лет в 11–12, ее «леший водил». По их словам, она посвятила себя Богу, чтобы смыть скверну, так как «с нечистым зналась». О какой-либо особой природе этой связи никто не говорил, считая греховным сам контакт с лесной нечистью, но мы можем увидеть здесь слабое присутствие того же мотива.

¹² Ончуков Н.Е. Указ. соч. № 290, 234, 293.

ее <...> с плачем бежала вслед за матерью, прося ее взять с собой. Мать <...> выпалила: «А леший бы лучше тебя взял, когда не даешь мне волю идти на работу». <...> В сидящей девушке [говорит мать о событии более позднего времени] я узнала свою Огуой, Агафью-дочь, которую унес леший. «Не бойся, – говорит, – мама, это я, твоя дочка Огуой. Меня после того разу, как ты прокляла, унес леший – метчäläйнэ. Жить мне у него и хорошо бы, да скучно по дому. Мы с ним все ездим по лесу и иногда только, когда есть захочется, заглядываем в деревни и города. Кто положит что-нибудь из съестного без благословения, то мы с ним съедим, а на место конский навоз подлагаем. У меня с ним уже и ребенок есть... (карелы)¹³.

У коми и коми-пермяков для лесного хозяина (*вöрсä / вöрьсь*) имелись описательные названия, использующие термины родства и свойства, в том числе *вөр айка* ‘лесной свекор’. В мифологических рассказах о нем есть вышеуказанные мотивы А17 / А17а, такие же, как в русских быличках: лесной хозяин крадет детей и подростков по своей инициативе и забирает проклятых; дети становятся работниками в его доме, девушек он берет в жены¹⁴.

В фольклоре хантов мы обнаруживаем прямые указания на брак девушки с лесным существом. Этот сюжет характерен и для быличек, и для других жанров несказочной прозы – преданий, мифов. При этом в быличках нет упоминания о проклятии, инициатором похищения всегда оказывается лесной дух, желающий жениться, см.¹⁵:

В Калганакe девочка была лет пятнадцати. Ее послали за дровами, дрова рядом в лесу были. Тогда их не в поленницу складывали, а конусом. Она только рукой хотела взять, а ее Вон-юнг за руку поймал и не отпускал дней пятнадцать. Приказал ей дома ничего не говорить, а прийти через три дня. Когда ее дома стали спрашивать, она не выдержала и сказала и сразу умерла. А говорить нельзя было. Вон-юнг хотел на ней жениться.

¹³ Лесков Н. Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. 1893. Вып. 3. Отд. V. Смес. С. 418.

¹⁴ Мифология коми / А.Н. Власов, И.В. Ильина, Н.Д. Конаков и др.; науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. С. 118–119. (Сер. Энциклопедия уральских мифологий, т. 1.)

¹⁵ Материалы по фольклору хантов / Сост. В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1978. № 176–178.

На Девичьей горе жил (сейчас не знаю живет или нет) лесной человек, черт. Он еще девку взамуж брал. Лесной человек – Вонг-лунг. Взял он одну девушку честную, добросовестную из Колтогорска. Люди искали, искали. Едут мимо горы, смотрят – она сидит на горе и что-то делает. Потом мох открылся и оттуда закричали, что мальчик плачет. Она сразу поднялась и ушла. Это была ее свекровка. Сначала, когда женится, со свекровкой не разговаривает, пока ребенка не будет. Рассказывают, что там заблуждали люди. Это она их водит. Его сроду люди не увидят, хоть он ходит на охоту. Он сам себя переделывает в семьдесят семь шкур, может в зверя, может в птицу, хоть в кого.

Сейчас в интернате в Норликах работает воспитателем хант с р. Сыня. Несколько лет назад он тоже работал здесь, а потом учился. В то время у него была неприятность. Он не отпустил из школы домой девочку, а она тайком убежала ночью. Ханты пошли по ее следу искать. Девочку не нашли. След ее потерялся. Вначале были нормальные следы, потом стал заметен только один след и видно, что край полы пальто чиркнул по снегу. Дальше искать не стали, все понятно стало. А именно, ханты поняли, что девочку унес по воздуху Вон-лунг или кто.

В мифологических рассказах коми, коми-пермяков и проживающих по соседству русских существует и такой мотив, впрочем, менее распространенный, – леший приходит к женщине в деревню и живет там с ней¹⁶.

В Тисте Леший пристал к одной бабе, ночевать приходит. Из рябины пулю сделали и болван (человека на доске). Из бани рябиновой пулей выстрелили, в верхнее окно с улицы повесили болвана. И ушел Леший. Недуг, мол, без тени. От него только рябиновой пулей и молитвой можно избавиться. Один мужик в лес ушел. А к жене стал Недуг приходиться, точь-в точь как муж. Когда время подошло мужу возвращаться, у Недуга зубы выросли – удлинлись. «Что-то, мол, неладно». Муж приехал, а Недуг не пускает, сбрасывает ночью мужа. Молили, отпевали в каждой церкви, но ничего не вышло, тогда в Соловки отправились отпевать. На корабль сели, пришел Недуг, кричит: «Меня, мол, не оставьте!» Но уехали и бросили. Тогда только избавились¹⁷.

¹⁶ По сообщению К.Э. Шумова, специалиста по фольклору Прикамья, сюжет о лешем, который в образе покойного мужа ходит к женщине, связан с сюжетом о заведенных лешим в лесу и живущих в его избе (личная переписка от 02.07.20).

¹⁷ Му пуксьом – сотворение мира: Мифология народа коми / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. № 332. (То же – № 333.)

В примечании составитель пишет, что в основе этого сюжета – запрет на ожидание или упоминание отсутствующего человека. Нарушение запрета привлекает к женщине лесного духа; «избавление от ставшего мужем духа формально становится возможным только после посещения Соловецкого монастыря, однако фактически это происходит от того, что леший <...> остается по ту сторону водной границы»¹⁸.

Тот же мотив встречается и в сказках коми. Героиня одной из сказок, Марья по прозвищу Валенок, жила одна и занималась охотой. Однажды ей встретился леший (*вöрс*) и сказал: «Много я тебе, Марья, добра сделал: глухарей растил, дичь гнал на твои тропы, а ты меня еще ничем не угостила!» Марья устроила ему богатое угощение и угостила не только едой-питьем, после чего у нее через положенный срок родились сын и дочь¹⁹.

Отголоски этого мотива обнаруживают и полевые материалы, записанные С.Ю. Королёвой и Е.М. Четиной в Кудымкарском районе Коми-Пермяцкого округа в августе 2001 г. в экспедиции Пермского университета:

Выезд в заброшенную д. Подволочная, где сохранился 1 жилой дом. В нем проживает Уральцева Анна Прокопьевна, 1932 г.р. Из полевого дневника: «род. в д. Подволочная, где и живет по сей день; раньше держала пасеку. В близлежащих деревнях известна как травница, лекарка, знающая. Ее одинокий образ жизни объясняют тем, что она «знается с лешим» и живет с ним. Но, по ее собственному признанию, Анна Прокопьевна не любит вести разговоров про тех, кто лечит («Зачем это?»), а на вопросы о лешем очень обижается». В ходе беседы от нее удалось записать в основном короткие и общеизвестные сведения о нескольких календарных праздниках.

Снова из полевого дневника: «Интерес представляют комментарии К.А. и М.В. [наших спутниц, жительниц соседнего с. Верх-Иньва, также присутствовавших при начале беседы, а потом ожидавших на скамейке возле дома] относительно сложившейся ситуации.

К.А.: Вы не расстраивайтесь, что ничего не вышло. Кто что-то знает, про это не говорит. У нас считается, что если женщина знается с лешим и кому-то про эту связь расскажет, леший ее убивает за это. М.В.: Но вела она себя странно. Всё время из избы выбегала. (Соб.: Разве она не с вами разговаривала?) Нет. В огород пойдет,

¹⁸ Му пуксьöм – сотворение мира: Мифология народа коми / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. № 332. (То же – № 333.). С. 595.

¹⁹ Мифология коми... С. 119.

там туда-сюда походит, ничего не делает. Возле бани туда-сюда походит – и снова в избу. Мы уже с Капой пошутили: наверно, с другом со своим советуется, что вам сказать, а что нет. Наверно, лешак ей не разрешил ничего говорить.

К.А.: <...> Да знает она, конечно, только не говорит ничего»²⁰.

Ср.: «Вот к одной женщине он (т. е. леший) приходил, так женщина умерла вскоре. Говорят, что женщины будто бы жили с ним, да. Вот, говорят, что она с лешим жила. Вот такая женщина недолго живет, умирает рано» [Материалы 2020, № 57]. В указателе коми-пермяцкой несказочной прозы этот мотив обозначен как I.E.3.5. *Лешак* сожительствоует с женщиной и I.E.3.5.a. Женщины, с которыми сожительствоует *лешак*, рано умирают [Материалы 2020, с. 136]. По воспоминаниям А.А. Чувьюрова, деревенскую колдунью у коми называют «лешачихой» (т. е. женой лешего) [Чувьюров 2020, с. 92, 93]. В некоторых примерах персонаж в этой роли прямо не называется лешим, ср: «А Гавриловна, говорят, она все умела делать. Так она с оканным жила, Гавриловна-то. Да, вот на кладбище стоит избушка, она там век прожила, эта старуха. И она с ним жила, с оканным зналася» [Шкураток 2011, с. 86]. Отметим здесь, что, по мнению исследователей, в Прикамье именно фигура лешего наиболее «сильна» семантически и «притягивает» к себе мотивы, в других регионах связываемые с огненным змеем, ходячим покойником, чертом.

Мифологии Русского Севера этот мотив также известен. Как пишет М. Власова, «лесные хозяева нередко появляются и в деревнях. Они пытаются соблазнять девушек, женщин. В Новгородской губернии записан рассказ о крестьянке, неосторожно пожелавшей видеть на месте пьяного мужа лешего. После этого лесной хозяин начинает каждый вечер ходить к ней через трубу. Измученная женщина избавляется от лесовика лишь с помощью святого угодника»²¹.

Н.А. Криничная кратко упоминает (впрочем, без ссылок на конкретные тексты) близкий мотив: «если же от лешего рождаются дети у женщины, живущей в деревне, то они сразу исчезают, их никто не видит: такие младенцы принадлежат иному миру» [Криничная 2004, с. 314] (выделено мной. – О. Х.). Она же полагает, что мотив быличек, бывальщин и поверий

²⁰ Полевой дневник С.Ю. Королёвой (Фольклорный архив ПГНИУ). Благодарю С.Ю. Королёву за предоставленные материалы.

²¹ Власова М. Указ. соч. С. 214. В исповедных вопросниках XVII в. отмечается схожее представление: духовник спрашивает у женщины, не блудила ли она с «нечистым и лешим» [Корогодина 2006, с. 232].

о сексуальной связи лесного с похищенной им девушкой берет начало в мифе «о браке человека с тотемным животным» [Криничная 2004, с. 314]²².

Миф и сказка: чудесный супруг

Мотив брачного сожительства человека и природного существа широко представлен в мифах и сказках народов мира. В указателе Ю.Е. Березкина мы встречаем разные его реализации: Е9 (А-К) «Волшебная супруга/супруг», К107 «Возвращенный супруг» с параллелями в АТУ 425А, 425В, 425D, 425Е, 432 [Березк.]. Сказочный тип «Чудесный супруг» представлен целой группой сюжетов – АТУ 400–459.

В работе «Женитьба в волшебной сказке» (1970) Е.М. Мелетинский развивает идеи К. Леви-Строса о брачном обмене как важнейшем виде коммуникации между социальными группами и показывает, что брак с нечеловеческим персонажем оказывается не только способом получения природных и культурных благ от родичей супруги(а), но и метафорически выражает идею нормальных, упорядоченных брачных отношений [Мелетинский 1998 (1970), с. 305–317], ср.: «Миф об отказе от инцестуального брака в пользу экзогамного и есть яркий пример социогенного мифа» [Мелетинский 1984, с. 60].

В архаических социогенных мифах (к ним относятся мотивы группы Е «Происхождение людей и культуры» по Березкину) неудачному браку с кровной родственницей обычно противопоставляется женитьба на «чужой» женщине. Так, у палеоазиатов браки культурного героя Ворона и его детей оказываются неудачными, если они носят инцестуальный характер, и сменяются затем «правильными» браками с женщиной-травой, облачной женщиной и т. д. [Мелетинский 1979, с. 67 сл.]. В мифах айнов и нивхов идея «правильного» брака еще более конкретизируется – это брак не просто с «чужим», а с «правильным» чужим (с жителем тайги, горным человеком – медведем, а не с обитателем моря, водным человеком – сивучем, косаткой или рыбой) [Христофорова 2008, с. 193–221]. Вообще же именно медведь у многих народов Сибири

²² В той же роли мифологического любовника/супруга может выступать и водяной. Он женится на «отсуленных» ему (проклятых) девушках, принимать роды приглашает повитуху из деревни; водяной ходит к понравившимся ему женщинам, вдовам. По одному из повествований, водяной живет со вдовой, а затем уносит свою «некрещеную» половину ребенка (Власова М. Указ. соч. С. 98–99).

и, шире, Евразии выступает в роли подходящего брачного партнера для человека. У народов Амура (в частности, нанайцев, нивхов, орочей и ульчей) широко распространен миф, в котором девушка, инцестуозно преследуемая братом, убегает в лес и становится женой медведя; брат находит ее и по ошибке убивает сначала ее мужа-медведя, а затем и ее саму. Перед смертью сестра завещает брату воспитать ее детей-медвежат в своем селении, т. е. кладет начало обрядам медвежьего праздника [Фадеева 2013, с. 66]. Сходный миф есть и у северных групп обских угров. Здесь прослеживается (по крайней мере, в мифологии, если не в самой социальной организации) деление всех родовых и территориальных групп на две фратрии – Пор и Мось. В нем говорится, что когда-то, еще до возникновения «человеческой эпохи», жили на свете брат и сестра Мось. Брат находит где-то женщину (или вырезает себе жену из дерева), но сестра убивает невестку и подменяет ее собой, вступая тем самым в инцестуальный союз с собственным братом. У них рождается сын; узнав истину, брат убивает сестру и ребенка, так как считает преступным жить с сестрой как с женой, и тем самым налагает запрет на инцест. Во второй части этого мифа рассказывается о том, что душа женщины Мось превращается в растение порых, его съедает медведица, у нее рождаются два медвежонка и девочка. К их дому-берлоге приходят люди, убивают медведей (которые затем превращаются в звезды), а девушка становится женой Усынг-отыра (Городского Богатыря); тем самым устанавливаются нормы экзогамии и обряды медвежьего праздника²³; во время этих обрядов практикуется символическое соединение с медведем [Кулемзин 1972, с. 95, 97]. Мотив брака с медведем мы находим в мифологии и других финно-угорских народов. Так, о нижегородских марийцах говорили, что они выдавали дочерей замуж за медведей [Доронин 2008, с. 34–38].

Примеры можно множить – сюжет о сожительстве медведя и женщины широко распространен в мифологии народов Урала, Сибири, Европы, Кавказа, Малой Азии; зафиксирован он и в Новом Свете (хотя в соответствующей роли там чаще выступают другие животные) [Серов 1983, с. 170]. Не будет преувеличением сказать, что медведь в фольклоре Евразии – основной мифологический оператор, способствующий социальному отказу от инцеста и установлению экзогамии. Ребенок от такого брака («медвежий сын») в некоторых мифологиях становится родоначальником людей либо медведей. Так, у саамов Финляндии бытовало предание о проис-

²³ Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 44–45.

хождении их народа от брака женщины и медведя [Серов 1983, с. 171], по преданиям коми, человек, превращенный в медведя (*ош*), похитил женщину, стал с ней жить в берлоге, и от них пошел весь медвежий род²⁴. По одной из версий, коми-пермяцкий культурный герой Кудым-Ош родился в результате брака его матери Пövсин с медведем²⁵.

В этой своей роли мифологического оператора экзогамии медведь выступает и в волшебной сказке. Как отмечал С.Я. Серов, «за исключением ряда генеалогических преданий, сюжет о браке женщины и медведя и рождении в этом браке сына относится в европейском фольклоре главным образом к жанру сказки (Mot В 601.1.1, В 635.1). Один из распространенных сюжетов – приключения медвежьего сына, его типичное начало таково: девушку, собирающую в лесу хворост, похищает медведь, она живет с ним в берлоге, рождает от него сына, затем они убегают к людям (Mot F 611.1.1) [Серов 1983, с. 173]. Ср. СУС 311: медведь (леший, чародей, разбойник) и три сестры; 426А*: преследуемая героиня убегает в лес, где становится женой медведя-оборотня; 427*: девушку, собирающую в лесу ягоды, преследует влюбленный медведь.

В фольклоре коми (мифах, сказках, быличках) и в русском фольклоре (сказках и быличках) рядом с медведем (или же на его месте) нередко оказывается леший. Так, в одной из версий мифа о браке медведя-оборотня и женщины именно леший превратил человека в животное: «В старину был Михаил. И Михаил пошел в лес. Стал по лесу ходить. Михаил сказал: “Вот, говорят, если на четвереньки встану, медведем стану”. И Михаил встал на четвереньки на колоду и стал по ней идти. И пришел леший. И Михаила леший превратил в медведя. Он стал медведем бродить по лесу. Одна женщина пошла в рощу собирать грибы. Михаил увидел, схватил женщину и утащил в страшный бурелом. И под корнем вывороченного дерева выкопал берлогу, и они с женщиной там поселились. Они произвели медвежат. Женщина умерла, а медвежата остались. Они подросли, стали бродить по лесу. Они стали искать людей и поедать их. Откуда слышат стук топора, туда идут и съедают мужика. И очень многих людей стали пожирать»²⁶.

У русских медведя называют родным братом лешего²⁷. Иногда в облике лешего проступают черты медведя – он одет в медвежьи

²⁴ Мифология коми... С. 269.

²⁵ Там же. С. 270.

²⁶ Там же. С. 417.

²⁷ Ермолов А.С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1905. Т. 3. С. 244.

шкуры, рычит как медведь [Криничная 2004, с. 254]. «Медведь у лешего любимый зверь... Леший никого кроме медведя не берет в услужение себе. Подкутивший леший любит соснуть часок-другой, и в это время медведь ходит около него дозором, стережет от нападков водяных...»²⁸. Примеры здесь также можно множить.

Рассмотрение «Повести о бесноватой Соломонии» в контексте мифологического / сказочного сюжета о чудесном супруге кажется возможным на том основании, что этот сюжет имеет широкое распространение – и географическое, и жанровое (миф, быличка, предание, сказка) – и обладает тем, что можно было бы назвать «силой» структурного и семантического «притяжения». Приведем пример из совершенно другого региона. С.Я. Серов, говоря о широкой распространенности у индейцев Перу сказки о похищении женщины медведем, заимствованной у испанцев, задается вопросом о причине такой популярности сюжета, ведь следов почитания медведя в Центральных Андах не зафиксировано и заимствованный сказочный сюжет (Mot В 601.1.1) не имеет обрядовых параллелей. Исследователь предполагает, что этот сюжет встроился на опустевшее (в результате христианизации) место мифологического сюжета о чудесном супруге, где таковым выступали иные животные – кондор, пума, ягуар и др. «Такая “подготовленность” способствовала сравнительно быстрой адаптации этой сказки, причем автохтонная схема наполнилась новым содержанием, частично изменившись. <...> Индейский миф о “священном браке” зверя и человека преследовался, но сами испанцы занесли сюда сказку о браке медведя и человека. В результате “искоренения язычества” миф потерял свою функцию, опустевшее место заняла аналогичная по структуре сказка. Сюжет “супруг-зверь” за какие-нибудь десятилетия почти целиком переместился у кечуа из мифа в фольклор. Но в фольклоре он стал популярен как раз благодаря тому, что занесенная с другого континента сказка оказалась близка по структуре автохтонному архетипу» [Серов 1983, с. 188].

*Нечеловеческие персонажи
в сказке, быличке и житии: медведь, леший, бес*

С.Ю. Неклюдов, говоря о том, как устроена мифологическая традиция, вводит понятие мифологической модели, понимая под ним «такие мифологические структуры в повествователь-

²⁸ Осокин С.М. Народный быт в Северо-Восточной России: Записки о Малмыжском уезде (Вятской губ.) // Современник. 1856. № 11. С. 1–40. С. 27–28.

ных текстах, которые не возводятся к мифам данной традиции или какой-либо импортируемой извне культуры, но возникают как результат спонтанного действия объективных законов сюжетосложения. Подобные структуры (*мифологические модели*) каким-то образом удерживаются культурой или присущи ей по определению. <...> их появление представляет собой результат некоего спонтанного процесса, более сложного, чем прямая редупликация, непосредственная опора на предшествующие текстуализованные формы. Речь скорее должна идти о неких матрицах, ячейки которых заполняются уместными семантическими элементами, предоставляемыми данной культурной традицией», а также заимствуемыми из других традиций [Неклюдов 2011б, с. 11]. По словам С.Ю. Неклюдова, подобные мифологические модели в первом приближении «могут быть представлены как относительно простые структурные схемы – например, на основе аннотаций традиционных мотивов, из которых составлены практически все фольклористические сюжетно-мотивные указатели» [Неклюдов 2011б, с. 11].

В нашем случае мифологическая модель может быть описана следующим образом: «женщина вступает в брачную связь с нечеловеческим персонажем» (если говорить о сказочных и мифических сюжетах, то это «Чудесный супруг» по АТУ, «Волшебная супруга / супруг» по Березкину). Эта модель реализуется в устной традиции и книжности, в текстах разных фольклорных жанров и различных культур. В нашем случае не так важно, заимствовались ли большей частью мотивы из финно-угорской мифологии в русскую или наоборот (есть свидетельства в пользу обоих направлений заимствований), поскольку, во-первых, речь идет о, по всей видимости, одной из универсальных мифологических моделей и, во-вторых, более важным оказывается наличие в традиции определенной матрицы, а не то, откуда черпаются семантические элементы для ее наполнения. Как кажется, сходство матриц обуславливается не столько культурно-языковым единством (определенной этнической традицией), сколько жанровыми особенностями. Скажем, схожим образом будут вести себя скорее однотипные персонажи в мифологических рассказах русских, коми, хантов, чем один и тот же персонаж в русских быличке и сказке. О различиях в трактовке мифологических образов в зависимости от жанра написано немало. Так, по словам Э.В. Померанцевой, «эпизоды о водяном в разных фольклорных жанрах (быличка, бывальщина, сказка, былина) показывают, как в зависимости от функциональной направленности повествования в корне меняется единый по своему генезису материал, единый по существу образ, эволюционирующий от народного верования к игре народной фантазии»

[Померанцева 1975, с. 66]. Сравнительный анализ нескольких мифологических персонажей (ведьма, колдун, оживший мертвец, леший, водяной, черт) в сказке и быличке сделан И.А. Разумовой [Разумова 1993]. С.Ю. Неклюдов сравнивает сказки об оклеветанной и преследуемой героине с быличками о проклятой девушке, обнаруживая сходство композиции и мотивов, сюжетные блоки, перемещающиеся между двумя этими жанрами, и общие места, связанные с ритуальными экспликациями сюжета (свадебная обрядность) [Неклюдов 2011а, с. 194–204]²⁹. Он отмечает, что если в мифе брачным партнером девушки становится зооморфное существо, то в сказке часто речь идет о заколдованном человеке [Неклюдов 2011а, с. 202] – онтологическая пропасть между брачующимися исчезает, хотя маркер «чужого» у супруга сохраняется.

В сказке могут фигурировать как изоморфные персонажи и медведь, и леший – последний, впрочем, значительно реже, этот образ более характерен для нескладочной прозы, см. [Разумова 1993, с. 56]. Мотив «леший (нечистый) забирает девочку, отданную ему неосторожным словом, встречается в сказке на сюжет СУС 813А «Проклятая дочь», при этом леший почти не действует в этой сказке, о похищении лишь рассказывается, что свойственно скорее быличке, ср. [Разумова 1993, с. 57]. В сказках с тем же сюжетом может упоминаться не леший, а водяной, при этом также мотив похищения девушки водным хозяином не разворачивается в действие, а является базой для основной коллизии – возвращения девушки на землю и узнавания ее родителями [Разумова 1993, с. 69–70].

В Повести о Соломонии фигурирует множество нечеловеческих агентов, при этом они действуют коллективно (инверсия единичности нечеловеческого супруга): «окаянии воднии демони» и «нечистии лесные темнии демоны» то приходят в дом к Соломонии, то похищают ее на время, после чего бросают в поле или в лесу. Героиня рождает демонических младенцев, «видением они сини и темни», сразу помногу. Единичны из обитателей демонического мира только повитуха, приходящая в дом Соломонии принять роды (инверсия мотива былички «Лешовы родины»), и «русалка» Ярославка, некогда отданная матерью «лукавым нечистым духам», сочувствующая Соломонии и принимающая участие в ее судьбе (в частности, она учит героиню ничего не пить и не есть у демонов и ничего им не отвечать, благодаря чему те отпускают ее домой). Однако при всех отличиях от персонажей актуальной

²⁹ На свадебном обряде с его метафорикой смерти и союза с «чужим» мы специально останавливаться не будем, на эту тему существует обширная литература.

мифологии (лешего, водяного, кикиморы) демоны книжного текста ближе именно к ним, а не к бесам переводной византийской литературы, как отмечали исследователи Повести А.Ф. Рязановский и А.В. Пигин [Пигин 1998, с. 102].

Мифологическая модель нормального (экзогамного) брака по-разному трансформируется в текстах разных жанров, подчиняясь их законам – композиционным, семантическим и прагматическим (при этом строгих межжанровых границ мы не обнаружим, некоторые тексты демонстрируют их нарушение, впрочем, при этом подтверждая закономерности). В мифе и сказке преследуемая «своими» героиня находит защитника в «чужом»; акцент здесь на этиологии и волшебной истории. В быличке пропавшая в лесу героиня становится женой «чужого», лесного человека; акцент – на объяснении странных событий и моделировании правильного поведения. В христианской книжности героиня преследуема «чужими» и спасается от них при помощи «своих»; текст решает агиографические и прозелитические задачи. По своей мифологической тематике быличка оказывается близкой к мифу, по прагматике – рассказать о правилах поведения (в широком смысле) на примере конкретного случая – к Повести христианского автора.

Выводы

Сравним две крайние точки на спектре жанровых реализаций рассмотренной мифологической модели – миф и сочинение агиографического характера:

- Брак со «своим» опасен vs брак со «своим» желателен.
- Девушка убегает в лес, где встречает «чужого» супруга vs девушку первоначально преследуют в ее доме «чужие» насильники.
- Жизнь у «чужих» нормальна vs жизнь у «чужих» мучительна.
- Человеческая жена лесного хозяина отдает ребенка людям vs демонические дети Соломонии убегают в лес.
- Ситуация не расценивается как несчастье vs ситуация понимается как несчастье / болезнь и требует ликвидации / исцеления.

Мифологическим контекстом Повести (возможно, участвующим в генезисе сюжета через посредство нескладочной прозы) оказываются представления о нечеловеческих супругах, отражающие, по Е.М. Мелетинскому, идею о нормальных, упорядоченных брачных отношениях, об экзогамном браке. Эта идея о браке с «чужим», «природным существом» в христианском контексте воспринимается противоположно – как противоестественное

сожитительство, а мифологический оператор экзогамности становится насильником и соблазнителем, демоническим врагом, претендующим не только на тело, но и на душу героини. (Заметим, что в конфессиональных средах нередко меняется перспектива в понимании «своего» и «чужого», в том числе – брачных норм.)

Следствием такого «противоестественного сожитительства» с существом, уже не вполне природным, но и н о п р и р о д н ы м, оказывается «двойная одержимость» – вселение беса и зачатие бесов (демоническая беременность)³⁰. Точно так же оказывается «удвоенной» фигура главной героини – агиографическая бесноватая и фольклорная «проклятая» (указывают на эту двойственность и важная для сюжета Ярославка, и появляющаяся в эпизоде устюжская вдова Соломония, у которой живет героиня во время паломничества). Возможно, отголосками этих архаических представлений о браке, сохраняющихся в актуальной мифологии пограничных славянско-уральских территорий (а не только влиянием западноевропейской демонологии Нового времени с ее идеей о суккубах и инкубах), объясняется и «материальность» экзорцизма – физическое уничтожение доставаемых из утробы Соломонии бесов³¹. История Соломонии, таким образом, с точки зрения

³⁰ А.В. Пигин подчеркивает, что объединение в Повести двух комплексов демонологических представлений – о сожительстве с бесами и об одержимости – крайне редкий случай: «В истории древнерусской литературы Повесть – единственное произведение, в котором эти представления оказались настолько тесно объединены и так детально разработаны» [Пигин 1998, с. 105]. Отметим, однако, что в следственном деле 1632 г. из Тотемского уезда (соседнего с Устюжским, где происходили события, описанные в Повести о Соломонии) имеется указание на возможность объединения этих мотивов в народных воззрениях [Швейковская 2013, с. 389–398].

³¹ А.Л. Юрганов связывает «материализацию бесов» в Повести с новыми тенденциями в культуре – переходом от Средневековья к Новому времени [Юрганов 2006, с. 37, 364–366]. Отметим, однако, что и в тех традициях, которые принято называть «языческими», и в народном православии персонажи актуальной мифологии имеют скорее не духовную, а вполне материальную природу. Например, шева – в мифологии коми вселяющийся в человека и вызывающий одержимость персонаж – ассоциируется не с миром духов, а с реальными животными, предметами и веществами, которыми оперирует колдун [Лимеров 1998, с. 79]. Подобное представление было, по всей видимости, воспринято от коми-пермяков и русскими, и в результате мнения о природе одержимости духами (бесами, икотами, пошибками – диалектные наименования этого типа мифологических персонажей) балансируют между двумя полюсами –

сравнительной мифологии может быть рассмотрена как инверсированный содержательно, структурно и функционально архаический рассказ об экзогамном браке, появившийся, возможно, под влиянием фольклора уралоязычных соседей восточных славян. «Посредником» в этой инверсии послужил жанр мифологического рассказа, былички, во-первых, сближающий мифологию и повседневность и акцентирующий объяснительную и эмоциональную сторону этой связи, и, во-вторых, отчуждающий нечеловеческого персонажа от его анималистической природы.

Под воздействием контекста христианской книжности происходит соединение мотивов низшей мифологии с мотивами житийными и их подчинение структуре агиографического текста. Однако при чтении Повести создается впечатление, что ее автору было не очень понятно, как поступить с этим мотивным набором – и вот сюжетные ходы то дублируются (вероятно, также с целью утешения, создания сильного эмоционального впечатления), при этом оставаясь практически неизменными по сравнению с устной традицией (так, водные демоны крадут Соломонию, но не один раз, как в быличке или сказке, а регулярно), то инвертируются, как бы выворачиваются наизнанку (как выворачивает одежду заблудившийся в лесу, чтобы найти дорогу) (например, у демонов Соломония отказывается от их пищи, в своем же доме принимает «птичью кровь, и траву, и корение, и мох»; к ней в дом приходит демоническая повитуха – подобно тому, как в быличке деревенская повитуха принимает роды в доме лешего у его жены). Н.С. Демкова приписывала особенности поэтики Повести (медленное развитие действия, подробность описания, нагромождение «ужасов») тому, что ее автор не справился с задачей «соединить элементы устных легенд с агиографической схемой» [Истоки 1970, с. 522], так что в итоге мы наблюдаем переходную форму от агиографического жанра к беллетристике. Однако не можем ли мы предположить, что это не просчет автора, а «работа» мифологической модели, своего рода инерция, с которой автору было сложно справиться

признанием их полностью духовной и полностью материальной природы, ср.: «[А вы знаете таких людей, которые порчу наводят?] Да это все пермяки. Они люди знающие... Идешь по дороге, запнулся, надо [сказать]: «Господи, благослови», а ты матернёшься, пошибка залетит. Она как мушка, в рот залетит. [Откуда эта пошибка берется?] Пошибку пермяки делают. В навозе ешь жуки, их ловят, сажают в туесок. Слова, наверно, есть. Вот жуков изрубят мелконько и потом делают мух» [Русинова 2013, с. 29–30]. Соответственно, позиция А.В. Пигина о народно-мифологических истоках Повести, оспариваемая Юргановым, кажется более убедительной.

иначе, чем «вывернув ее наизнанку»? При этом инверсия понимается нами здесь не только с точки зрения идеологическо-аксиологических шифтов, как в эволюционистской оптике (языческие духи природы «превращаются» в демонов с приходом христианства), но и с точки зрения изменения режимов онтологии, смены точки зрения, перспективы³²: (1) в мифологии иное человеческое общество понимается как нечеловеческое (ср. эндоэтнонимы со значением «человек») и брачные связи описываются как браки с животными vs. в агиографии человечество понимается как единство и противопоставляется нечеловеческому миру – миру животных и миру духов; (2) в мифе у экзогамного брачного партнера («иногo» человека) присутствует его «натуральная» (звериная) телесность vs. у демонов в христианской книжности «другая» телесность – «духовная», иноприродная «естественной» человеческой.

В поэтике Повести о Соломонии (как и в народной мифологической прозе) наблюдается своего рода наложение двух онтологий: демон как принципиально, онтологически, чуждое человеку существо, но при этом обладающее собственной (иной) телесностью и способное к телесным же взаимодействиям с человеком³³. Брачная тематика мифа о правильности контактов с «иным» заменяется в назидательной четьей литературе темой противоестественности сексуальных контактов с «иным».

В Повести о Соломонии инвертируется сама мифологическая модель: если в мифе и особенно в сказке согласие на брак с «чужим» приводит к расколдованию [Неклюдов 2011а, с. 202], к превращению «чужого» в «свое», то в книжном тексте брак со «своим» (предпочтение инцеста, с точки зрения мифологии) ведет к закoлдoвaнию, а расколдование теперь в совсем других руках – небесных покровителей, святых Иоанна и Про-

³² О важности точек зрения и их смены в фольклорном повествовании и ритуальной коммуникации писала Е.С. Новик (в частности, см. [Новик 1993; Новик 1998; Новик 2012]); близкий концепт перспективы вводит Э. Вивейруш де Кастру [Viveiros de Castro 2004].

³³ Ср. фрагмент жития св. Илариона Суздальского (1631–1708), в котором идет речь об изгнании будущим святым невидимого духа, чинившего беспорядки в женской патриаршей богадельне в Москве на Куличках. Изгоняя демона молитвами и святой водой, Иларион спросил его: «Как твое имя?» – «Имя мне Игнатий, – отвечал бес, – княжеского рода; я телесен, живу по плоти. Мамка послала меня к черту, и тотчас же взяли меня демоны» (Буслаев Ф.И. Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги: Собр. из период. изд. мелких соч. Федора Буслаева. Ч. 2. М.: Синод. тип., 1886. С. 19).

копия Устюжских, и в железной кочерге последнего³⁴. К схожим выводам приходит и А.В. Пигин: сравнивая Повесть с волшебной сказкой, он отмечает, что, начинаясь как сказка, в соответствии со схемой В.Я. Проппа, в дальнейшем Повесть отходит от сказочного сюжета (где избавителем должен был бы быть муж Соломонии Матфей) и следует логике религиозной легенды, где роль избавителя берут на себя святые. «Заключительная функция сказки – свадьба героя с освобожденной им девушкой – неизбежно превращается в Повести в свою противоположность: Прокопий и Иоанн заповедают Соломонии безбрачие» [Пигин 1998, с. 97].

Итак, Повесть о бесноватой Соломонии – оригинальное произведение, в котором мотивы и образы народной мифологии (насколько мы можем судить о них по фрагментам, отложившимся в одновременных источниках, и более поздним записям) переплелись с мотивами, почерпнутыми из византийской агиографии (А.В. Пигин убедительно показывает, что литературным источником Повести могло быть Житие Феодоры Александрийской [Пигин 1998, с. 82–84]). При этом важно подчеркнуть, что автор Повести не просто черпал образы и мотивы в фольклоре, надстраивая над ними свое сочинение как продукт ученой культуры, но творил из них саму его ткань. Устная традиция и Повесть, созданная в ее контексте, могут быть рассмотрены вне оппозиции народный / ученый – как фрагменты определенной тематической и образной общности, как два способа выражения единого мировоззрения.

Отметим и возможное обратное влияние – Повести на мифологическую прозу, подобно тому, как уходили в устное бытование другие книжные тексты. Не исключено, что в этих быличках, записанных в Новгородской области, мы видим не фольклорный источник Повести (типологический, разумеется), а, напротив, пересказ ее мотивов:

В деревне мать прокляла дочку: «Леший тя унеси». И дочка ушла и ушла. И жила с вольним (лешим. – О.Х.). Она много годов жила. Каждый год рожала чертей. Говорит, рожу, сразу и убегут. Везде он ее водил, где только ни водил. Сама рассказывала. Стала мать ходить к колдунам. Наколдовали. Так он ее пнул, и она сколько катилась от него катком. Выкатилась в поле. Домой пришла. Но скоро померла.

³⁴ О фаллической символике этого орудия исцеления (расколдовывания) Соломонии писали А.М. Панченко и А.В. Пигин. «Подобное (плодовитость демонов. – О.Х.) уничтожается подобным, но с обратным знаком» [Пигин 1998, с. 117].

Мама говорила. Девка у них в деревне была, проклятая, и как мать проклянет, попадает такой момент, что сбывается, дочь делается как слабая умом, и ее подхватывают шишки, черти, по лесу носят, бегают по лесу днем, шишки ее гоняют, а ночью приводят домой. Матка стала ходить в церкву, бога просить, святых прощения просить. И вдруг одну ночь ее пригоняют домой, дочь-то, а матери подсказали, чтобы в эту ночь она читала молитвы и заминивала двери и окна, крестила чтоб двери и окна и говорила: «Аминь». Слышит мать, кто-то топочет. Она стала читать молитву, а дочь на печке сидит. Мать взяла пояс, крест и полезла к ней на печку, а она кусает мать. Та одела ей крестик, поясом обвязала, и она уснула. И все больше не убегала³⁵.

Взаимная рецепция образов и мотивов характерна не только для разных фольклорных жанров, но и для письменных и устных текстов. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, появление письменности не уничтожает фольклор, но существенно модифицирует его, снабжая новыми темами и новыми моделями текстообразования [Неклюдов 2009, с. 15]. О том, как это происходило при рецепции в устную традицию Жития св. Иоанна Новгородского, «Слова о ядении» преп. Нифонта и «Повести о скверном бесе», см. [Христофорова 2014, с. 209–235; Христофорова 2017, с. 122–141]³⁶.

В заключение подчеркну, что, рассуждая о мотивах древнерусской повести XVII в., я ни в коей мере не имею в виду, что автор последней сознательно «переворачивал» народную мифологию в нужном ему направлении. Скорее, это происходило непроизвольно, в соответствии с фольклорно-мифологической логикой, механизмами устной традиции, имевшими, несомненно, огромное влияние на автора Повести. Речь идет о самосборке некоего мифологического «конструктора», точнее, о его пересборке в соответствии определенными с правилами и условиями – авторского видения, христианской идеологии, агиографического жанра³⁷.

³⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 54, 58.

³⁶ См. также: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 198–199.

³⁷ О подобной же «пересборке» пишет С.Ю. Неклюдов на примере древнеегипетской сказки, дошедшей до нас в писцовой записи: «Речь, таким образом, идет о своего рода жанровом синкретизме, однако не о “первичном” (по Веселовскому), а о возникающем в точке соприкосновения устной традиции и “писцовой передачи”, которая извлекает тексты из их естественного окружения, лишая изначальных фольклорных функций и, следовательно, жанровой определенности. В результате с текста снимается

Реальность Повести представляет собой такой «конструктор», творчески собранный во многом из «подручного материала», соединенного весьма причудливым образом, но не случайно, а по тем линиям и траекториям, которые заложены в самом этом материале. Те или иные мотивы и образы обладают разной силой «притяжения», разными «валентностями», разными возможностями реализации – и автор книжного текста, разумеется, не мог не следовать им. Другое дело, что подобный текст не остался бы в устной традиции, если бы вдруг рукопись была утеряна – он бы не прошел «цензуры коллектива» и распался бы на отдельные мотивы, «обкатанные» устной передачей как морская галька (о некоторых таких мотивах, ушедших в устное бытование, было написано выше). Тем более ценно, что у нас есть подобные книжные тексты, которые могут быть рассмотрены не только как продукт авторской воли и видения, но и как лаборатория фольклорно-мифологической традиции, демонстрирующая механизмы и принципы работы последней на необычном для фольклориста материале.

Таким образом, в статье говорится не столько о генезисе отдельных мотивов Повести о Соломонии, сколько о расширении контекста, в котором мы можем мыслить об этом сюжете, о вплетении еще одной (или нескольких) нитей в полотно интерпретаций.

Благодарности

Статья выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации AAAA-A20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».

Acknowledgements

The article was written under a state commission within the project FSZG-2020-0019 (State registration number AAAA-A20-120070890028-5) “Ethnic semiotics and semiotics of culture: Historiography and contemporary approaches”.

Сокращения

AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, No 184).

“защита” исходной жанровой прагматики, и он оказывается открыт для новых интерпретаций – религиозных, идеологических, политических, что, в свою очередь, вносит поправки и в его структуру» [Неклюдов 2020, с. 69–70].

- ATU – The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Helsinki 2004 (FFC. CXXXIII. №. 284–286).
- Mot – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 1 июня 2020).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. 437 с.
- Айвазян – Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост С. Айвазян // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 162–182.
- Зин. – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.

Литература

- Антонов 2016 – *Антонов Д.И.* «Дьяволы разные»: эволюция образа беса в русских текстах XVII–XVIII веков // Демонология и народные верования: Сб. научных статей / Сост. А.Б. Ипполитова. М.: ГРЦРФ, 2016. С. 12–38.
- Демкова 1989 – *Демкова Н.С.* К изучению жанровых истоков севернорусской повести XVII века: «Повесть о Соломонии бесноватой» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1989. С. 12–21.
- Демкова 1997 – *Демкова Н.С.* Устюжская «Повесть о Соломонии бесноватой»: преодоление агиографического канона // Демкова Н.С. Средневековая русская литература. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 121–135.
- Доронин 2008 – *Доронин Д.Ю.* Культовый комплекс часовни Василия Великого в Большом Одошнуре // Живая старина. 2008. № 2. С. 34–38.
- Истоки 1970 – Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я.С. Лурье. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. 592 с.
- Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 579 с.

- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 1005 с.
- Кулемзин 1972 – *Кулемзин В.М.* Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. С. 93–98.
- Левин 2004 – *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. 214 с.
- Лимеров 1998 – *Лимеров П.Ф.* Коми несказочная проза. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1998. 96 с.
- Материалы 2020 – Материалы по коми-пермяцкой демонологии / Авт.-сост. Ю.А. Шкураток, А.В. Кротова-Гарина, А.С. Лобанова, С.Ю. Королёва, И.И. Русинова. Пермь: Издат. центр ПГНИУ, 2020. 168 с.
- Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский героический эпос: Цикл Ворона. М.: Наука, 1979. 229 с.
- Мелетинский 1984 – *Мелетинский Е.М.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 57–62.
- Мелетинский 1998 (1970) – *Мелетинский Е.М.* Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // Избранные статьи: Воспоминания. М.: Изд-во РГГУ, 1998. С. 305–317 (1-е изд. на нем. яз. – Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungariae. Т. 19. Budapest, 1970. Р. 281–292).
- Неклюдов 2009 – *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ, 2009. С. 15–33.
- Неклюдов 2011а – *Неклюдов С.Ю.* Голая невеста на дереве // Славянский и балканский фольклор. Вып. 11: «Винограды» / Отв. ред. А.В. Гура. М.: Индрик, 2011. С. 195–204.
- Неклюдов 2011б – *Неклюдов С.Ю.* Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. 2011. № 9 (71). С. 11–33.
- Неклюдов 2020 – *Неклюдов С.Ю.* Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 19–81.
- Новик 1993 – *Новик Е.С.* Структура сказочного трюка // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 145–160.
- Новик 1998 – *Новик Е.С.* «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2: ИВГИ за письменным столом / Под ред. С.Ю. Неклюдова. 1998. С. 79–97.

- Новик 2012 – *Новик Е.С.* Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири // Russian Literature. Vol. LXXIV—III/IV. Special Issue: The Russian Avant-Gard. Sources, Practice and Significance / Willem G. Weststeijn (ed.). Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012. P. 401–419.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 266 с.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. 340 с.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка: Мифологический персонаж в системе жанра. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 108 с.
- Русинова 2013 – *Русинова И.И.* Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным «Словаря демонологической лексики Пермского края. Ч. 1. Люди со сверхъестественными свойствами») // Вестник Пермского ун-та. Серия «Российская и зарубежная филология». 2013. Вып. 3 (23). С. 28–34.
- Серов 1983 – *Серов С.Я.* Медведь-супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография: Сб. ст. / Отв. ред. Р.С. Липец. М.: Наука, 1983. С. 179–190.
- Фадеева 2013 – *Фадеева Е.В.* Роль женщины в традиционных родовых праздниках и промысловых обрядах у коренных народов Нижнего Амура // Ойкумена. 2013. № 3. С. 76–85.
- Христофорова 2008 – *Христофорова О.Б.* Медведь и сом: типология мотива // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 193–221.
- Христофорова 2014 – *Христофорова О.Б.* «Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2014. С. 209–235.
- Христофорова 2017 – *Христофорова О.Б.* Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокровенных сосудах» и ее возможные источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 65. СПб.: Росток, 2017. С. 122–141.
- Чувьюров 2020 – *Чувьюров А.А.* Сны о чем-то большем // Арт. 2020. № 2 (91). С. 72–98.
- Швейковская 2013 – *Швейковская Е.Н.* Семейная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (реплика к изучению демонологии) // Археографический ежегодник за 2009–2010 гг. М.: Наука, 2013. С. 389–398.

- Шкураток 2011 – *Шкураток Ю.А.* Формирование «особого» значения глагола «знать» (на материале пермских говоров) // Лингвокультурное пространство Пермского края. Пермь: Издат. центр ПГНИУ, 2011. Вып. 3. С. 72–94.
- Юрганов 2006 – *Юрганов А.Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М.: РГГУ, 2006. 433 с.
- Viveiros de Castro 2004 – *Viveiros de Castro E.* Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation // Tipití (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America). 2004. Vol. 2. No 1. P. 3–22.

References

- Antonov, D.I. (2016), “ ‘Different devils’. The demon image evolution in Russian texts of the 17th – 18th centuries”, in Ippolitova, A.B. (ed.), *Demonologiya i narodnye verovaniya* [Demonology and popular beliefs], State Republican Center of Russian Folklore, Moscow, Russia, pp. 12–38.
- Chuv'yurov, A.A. (2020), “Dreams of something more”, *Art*, vol. 2, no. 91, pp. 72–98.
- Demkova, N.S. (1989), “On the study of genre origins of a 18th century North Russian story: ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonía’”, in Prokhorov, G.M. (ed.), *Ustnye i pis'mennye traditsii v dukhovnoi kul'ture Severa* [Oral and written traditions in the spiritual culture of the North], Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia, pp. 12–21.
- Demkova, N.S. (1997), “ ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonía’ from Ustyug: Overcoming the hagiographic canon”, in Demkova, N.S., *Sredne-vekovaya russkaya literatura* [Medieval Russian literature], Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, pp. 121–135.
- Doronin, D.Yu. (2008), “The cult complex of the chapel of Basil the Great in Great Odnoshnur”, *Old Times Living*, no. 2, pp. 34–38.
- Fadeeva, E.V. (2013), “The role of women in traditional tribal holidays and fishing rites among the indigenous peoples of the Lower Amur”, *Oykumen*, no. 3, pp. 76–85.
- Khristoforova, O.B. (2008), “The bear and the catfish: Typology of the motif”, in Neklyudov, S.Yu. and O.B. Khristoforova (eds.), *Mif, simvol, ritual. Narody Sibiri* [Myth, symbol, ritual. The peoples of Siberia], RSUH, Moscow, Russia, pp. 193–221.
- Khristoforova, O.B. (2014), “ ‘The Word of Meal’ by st. Nyphont in iconography and oral tradition: The transformation of images of the vision and visionary”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system], vol. 3, Indrik, Moscow, Russia, pp. 209–235.
- Khristoforova, O.B. (2017), “Where does a ‘nasty devil’ come from? ‘The Tale of Uncovered Vessels’ and its Possible Origins”, *Trudy Otdela*

- drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature], vol. 65, Rostok, Saint Petersburg, Russia, pp. 122–141.
- Korogodina, M.V. (2006), *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv.: Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 18th – 19th centuries: A study and texts], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Krinichnaya, N.A. (2004), *Russkaya mifologiya: Mir obrazov fol'klora* [Russian mythology: World of folklore images], Akademicheskii proekt, Gaudeamus, Moscow, Russia.
- Kulemzin, V.M. (1972), “Khanty of Vakh river and their Bear Festival”, in Lukina, I.V. and Tomilov, N.A. (eds.), *Materialy po etnografii Sibiri* [Materials on the ethnography of Siberia], Tomsk State University, Tomsk, Russia, pp. 93–98.
- Levin, I. (2004), *Dvoeverie i narodnaya religiya v istorii Rossii* [Dual faith and folk religion in the history of Russia], Indrik, Moscow, Russia.
- Limerov, P.F. (1998), *Komi neskazochnaya proza* [Komi non-fairytale prose], Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia.
- Lurie, Ya.S. (ed.) (1970), *Istoki russkoi belletristiki: Vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya v drevnerusskoi literature* [The origins of Russian fiction: The emergence of narrative genres in Old Russian literature], Nauka, Leningrad, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1979), *Paleoaziatskii geroicheskii epos. Tsikl Vorona* [Paleo-Asian heroic epic. The Raven cycle], Nauka, Moscow, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1984), “On the incest archetype in the folk tradition (especially in heroic myth)”, *Fol'klor i etnografiya. U etnograficheskikh istokov fol'klornykh syuzhetov i obrazov* [Folklore and ethnography. Ethnographic origins of the folklore plots and images], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 57–62.
- Meletinskii, E.M. (1998), “Marriage in a fairy tale (its function and place within plot structure)”, *Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Selected articles. Memories], RSUH, Moscow, Russia, pp. 305–317.
- Neklyudov, S.Yu. (2009), “Traditions of oral and literary culture”, in Gister, M.A. (ed.), *Slovo ustnoe i slovo knizhnoe* [Spoken word and literary word], RSUH, Moscow, Russia, pp. 15–33.
- Neklyudov, S.Yu. (2011a), “The naked bride on a tree”, in Gura, A.V. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor* [Slavic and Balkan folklore], vol. 11, Indrik, Moscow, Russia, pp. 195–204.
- Neklyudov, S.Yu. (2011b), “Mythological tradition and mythological models”, *RSUH/RGGU Bulletin. Series Philological Sciences. Literary criticism and folklore*, vol. 9, no. 71, pp. 11–33.
- Neklyudov, S.Yu. (2020), “Is the prince doomed? On reconstruction of disrupted pieces of traditional literature”, in Levkievskaya, E.E., Petrov, N.V. and Khristoforova, O.B. (eds.), *“Oskolki” v traditsii* [“Fragments” in traditional culture], RSUH, Moscow, Russia [in print].

- Novik, E.S. (1993), "The structure of a fairy tale trick", in Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (eds.), *Ot mifa k literature: Sbornik v chest' semidesyatiyati-letiya Eleazara Moiseevicha Meletinskogo* [From myth to literature: Collection of articles commemorating the seventy-fifth anniversary of Eleazar Moiseevich Meletinsky], RSUH, Moscow, Russia, pp. 145–160.
- Novik, E.S. (1998), " 'A thing as a sign' and 'a thing as a gesture': On semiotic interpretation of fetishes", in Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Vestnik RGGU. IVGI za pis'mennyi stolom* [RSUH/RGGU Bulletin, IVGI at the desk], vol. 2, RSUH, Moscow, Russia, pp. 79–97.
- Novik, E.S. (2012), "Ways of witnessing and the narrator types of narrator in archaic folklore of the Siberia peoples", *Russian Literature*, vol. LXXIV–III/IV, special issue: The Russian avant-garde. Sources, practice and significance, Weststeijn, W.G. (ed.), Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012, pp. 401–419.
- Pigin, A.V. (1998), *Iz istorii russkoi demonologii XVII veka. Povest' o besnovatoi zhene Solomonii: Issledovanie i teksty* [From the history of Russian demonology of the 17th century. The Tale of the Possessed Woman Solomonia. A study and texts], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Pomerantseva, E.V. (1975) *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klоре* [Mythological Characters in Russian Folklore], Nauka, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (1946), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of fairy tale], Leningrad State University, Leningrad, Russia.
- Razumova, I.A. (1993), *Skazka i bylichka. Mifologicheskii personazh v sisteme zhanra* [Fairy tale and factual narrative. Mythological character in the system of genre], Karelian Science Center RAS, Petrozavodsk, Russia.
- Rusinova, I.I. (2013), "Perception of 'alien' and 'professional' as sorcerer, witchdoctor (according to the 'Dictionary of demonological vocabulary of the Perm territory. Part 1. People with supernatural properties)", *Bulletin of Perm University. Series "Russian and Foreign Philology"*, vol. 3, no. 23, pp. 28–34.
- Serov, S.Ya. (1983), "The bear spouse (variations of the ritual and fairy tales among the peoples of Europe and Spanish America)", in Lipets, R.S. (ed.), *Fol'klор i istoricheskaya etnografiya: Sbornik statei* [Folklore and historical ethnography: Collection of articles], Nauka, Moscow, Russia, pp. 179–190.
- Shkuratok, Yu.A. (2011), "The formation of the "special" meaning of the verb "to know" (on the material of Perm dialects)", in Polyakova, E.N. (ed.), *Lingvokul'turnoe prostranstvo Permskogo kraia* [Linguo-cultural space of the Perm region], Perm State University, Perm, Russia, pp. 72–94.
- Shkuratok, Yu.A., Krotova-Garina, A.V., Lobanova, A.S., Koroleva, S.Yu. and Rusinova, I.I. (eds.) (2020), *Materialy po komi-permyatskoi demonologii: monografiya* [Materials on Komi-Permian demonology], Perm State University, Perm, Russia.

- Shveikovskaya, E.N. (2013), "A family drama in the Totem district of the first third of the 17th century (a note on Studying Demonology)", in Shmidt, S.O. (ed.), *Arkheograficheskiy ezhegodnik za 2009–2010 gg.* [Archaeographic Yearbook, 2009–2010], Nauka, Moscow, Russia, pp. 389–398.
- Viveiros de Castro, E. (2004), "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America)*, vol. 2, no 1, pp. 3–22.
- Yurganov, A.L. (2006), *Ubit' besa. Put' ot Srednevekov'ya k Novomu vremeni* [To kill the demon. The path from the Middle Ages to the Renaissance], RSUH, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; okhrist@yandex.ru

Information about the author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; okhrist@yandex.ru