

Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора

Ивона Жепниковска

Университет Николая Коперника, Торунь, Польша, iwo@umk.pl

Аннотация. Статья посвящена образу покойника в реализациях двух сюжетных типов Т 366 «Trup upomina się o swoją własność» (ATU 366 «The Man from the Gallows») и Т 470* «Zmarły urażony» (ATU 470A «The Offended Skull»), формально отнесенных автором указателя польской фольклорной прозы к жанру волшебной сказки, а фактически соответствующих основным жанровым установкам мифологических рассказов (фабулатов). Следовательно, покойник предстает в них не как сказочный, а именно как мифологический персонаж. Номинации, а также некоторые другие свойства «иномирных» героев этих нарративов отражают двойственность народных представлений о сущности человека после кончины. Покойники воспринимаются как существа страшные и опасные, но это результат поведения человека, который нарушил их покой какими-либо действиями. Однако степень выражения их демоничности, т. е. неприветливости и мстительности по отношению к человеку, разная, и проявляется она как на уровне сравниваемых сюжетных типов в целом, так и на уровне конкретных текстовых реализаций одного и того же сюжета.

Ключевые слова: обиженный покойник, душа, посмертная природа человека, мифологические рассказы

Для цитирования: Жепниковска И. Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 128–143. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-128-143

The dead in Polish folk prose

Iwona Rzepnikowska

Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland, iwo@umk.pl

Abstract. The paper dwells upon the image of the dead in tales of the two plot types, namely, T 366 “Trup upomina się o swoją własność” (ATU 366 “The Man from the Gallows”) and T 470* “Zmarły urażony” (ATU 470A “The Offended Skull”), formally classified by the author of the Polish folk prose index as fairy tales, but they are in fact in full compliance with basic genre conventions of mythological tales (fabulates). Therefore, the dead in those plot types act not as the fairy-tale but mythological character. Nominations, as well as certain other features, of the

“otherworld” characters in those narratives reflect the duality of folk perceptions regarding a person’s lot after their demise. The dead are perceived as scary creatures that pose danger – but the reason for that lies in the humans’ own trespassing against the dead: disturbing their rest. The degree to which the dead are portrayed as demonic, that is, ungracious and vengeful towards the humans, varies and is expressed both in the plot types being compared in general and in specific textual realizations of the same plot.

Keywords: offended dead man, soul, posthumous nature of humans, mythological tales

For citation: Rzepnikowska, I. (2020), “The dead in Polish folk prose”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 128–143, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-128-143

Относительно примечательную группу героев нарративов, отнесенных автором указателя польской фольклорной прозы к разным жанровым видам сказок¹, составляют персонажи, чьи номинации отсылают к мифологическим существам, происходящим из умерших людей. Нередко это отражено уже в самих названиях сюжетных типов: Т 307 “Królewna strzyga” («Королевна стрига»), Т 365 “Umarły poręba narzeczoną (Lenora)” («Умерший похищает невесту (Ленора)»), Т 366 “Trup upomina się o swoją własność” («Труп требует свою собственность»), Т 470 “Zmarły zaproszony na ucztę” («Умерший, приглашенный на пир»), Т 470* “Zmarły urażony” («Обиженный умерший»), Т 506 “Wdzięczny nieboszczyk” («Благодарный покойник»), Т 953 “Zbójcy i wisielec” («Разбойник и висельник»²). Если, однако, еще учесть случаи, когда покойник не становится центральным персонажем повествования, а выполняет, например, лишь функцию дарителя или помощника (ср. Т 510В “Mysi kożuszek” («Мышиный тулупчик»), Т 530 “Szkłana góra” («Стеклянная гора»³)), то количество сюжетов с его участием значительно вырастет. Дело, конечно, не в численности фольклорных нарративов, а в жанровой обусловленности функций, выполняемых представителями потустороннего мира. Отнесение сюжетного типа с участием интересующего нас персонажа к определенной жанровой группе, например к волшебным

¹ Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. I. Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum, 1962.

² Польские названия указанных сюжетных типов не всегда соответствуют названиям, принятым в международном указателе Ганса-Йорга Утера. Ср. Т 307 – ATU 307 The Princess in the Coffin, Т 365 – ATU 365 The Dead Bridegroom Carries off His Bride (Lenore), Т 366 – ATU 366 The Man from the Gallows, Т 470 – ATU 470 Friends in Life and Death, Т 470* – ATU 470A The Offended Skull, Т 506 – ATU 505 The Grateful Dead, Т 953 – ATU 953 The Robber and His Sons. [Uther 2004].

³ Т 510В – ATU 510В Donkey Skin, Т 530 – ATU 530 The Glass Mountain.

сказкам, еще не означает, что все его текстовые варианты будут реализовываться именно как повествования волшебного характера.

Вопрос «мифологический персонаж в системе жанра»⁴ до сих пор не вызывал особого интереса польских исследователей [Wachsińska [Zadurska] 2013, ss. 3–13, Wróblewska 2005, ss. 547–553]. Поэтому, исходя из намерения компенсировать этот недостаток внимания, попытаемся проанализировать образ мертвеца в двух показательных, на наш взгляд, сюжетных типах T 366 “Trup upomina się o swoją własność” («Труп требует свою собственность») и T 470* “Zmarły urażony” («Обиженный умерший»), поскольку, в сущности, они представляют собой не сказочные, а мифологические нарративы, притом в форме, утратившей уже четкую установку на свидетельское показание, которая обычно именуется бывальщиной или фабулатом [Померанцева 1975, с. 24]. В частности, нас будут интересовать номинации иномирных персонажей, мотивации их возвращения в мир людей, действия, а следовательно, выполняемые ими функции, действия, совершаемые над ними, а также особенности их жанровой интерпретации.

В реализациях обоих сюжетных типов речь идет о покойнике, потревоженном человеком. У мертвеца похищается какая-либо вещь, его толкают, пинают ногой его череп или приглашают в гости, что, однако, выходит за рамки ритуала. Кульминацией повествования является приход умершего к нарушителю его покоя, что преподносится рассказчиком как событие страшное и опасное для человека, нарушающее течение нормальной жизни. Поэтому исход столкновения героя рассматриваемых нарративов с потусторонним существом преимущественно трагичен⁵.

Обстоятельства встречи человека с покойником

Как правило, первое столкновение героев упомянутых нарративов с персонажами потустороннего мира происходит в обстановке, типичной для мифологического рассказа, т. е. во времени и пространстве, предполагающих неременное появление потусторонних сил. Это,

⁴ Русскими учеными, в частности, Ириной Разумовой [1993], Евгением Костюхиным [1997: 15–18], Татьяной Ивановой [2008: 3–27] этот вопрос неоднократно поднимался.

⁵ Именно в мифологических повествованиях контакт с потусторонними силами всегда внушает страх, а участь человека бывает обычно печальной [Померанцева 1973: 23]. Адриан Мианецки выделяет следующие жанровые признаки былички (польск. «podanie wierzeniowe»): субъективную установку на достоверность, соотнесение содержания с народной системой верований, отсутствие яркой композиционной структуры и возможность жанровой эволюции сюжета от мемората через фабулат к волшебной сказке [Miancki 1999: 56–59].

в свою очередь, способствует возникновению эффекта достоверности повествования, являющегося важным жанровым признаком былички и бывальщины. В рассматриваемых текстах таким локусом является кладбище, считавшееся в традиционной культуре не только местом погребения усопших, но и местом посмертного пребывания их или их душ [Толстая 2008, с. 419]⁶. Поэтому любые контакты живых с мертвыми, осуществляемые на кладбище, строго регламентировались целым рядом запретов и предписаний, в том числе запретом посещать это пространство в не предусмотренное традицией время, особенно ночью, вечером, в полночь⁷. Герои вышеупомянутых нарративов оказываются на кладбище именно в пограничные временные периоды, и это вызвано несколькими, вполне конкретными, причинами.

Одна из них связана с тем, что человек обязуется принести какую-нибудь вещь, принадлежащую умершему, и тем самым выиграть пари, как это происходит в некоторых рассказах типа Т 366:

Rychtyk to ojciec powiadał, że była taka chałastra, co tańcowała w karczmie. Béli tam dziewczyny i chłopoki i do zgadania przyszli, i jedna dziewczyna się założyła, że przyniesie czapka od ducha ze smentorza⁸.

Как раз отец рассказывал, что была такая компания, которая танцевала в корчме. Были там девушки и парни и поспорили, и одна девушка побилась об заклад, что принесет шапку от духа с кладбища.

Таким образом, нарушается еще один традиционный запрет – ничего не уносить с кладбища, поскольку этот акт осмыслялся как незаконное открытие границы между «этим» и «тем» светом⁹. Небезынтересно отметить, что обычно похищается какой-нибудь головной убор, например шапка (вариативно шляпа), являющаяся маркированной деталью мужской посмертной одежды. В одном случае у умершего вырезают печень, которую затем поедает ничего не ведавший об этом муж некоей женщины. Намереваясь удовлетворить гастрономические пристрастия супруга, она лишила органа именно

⁶ Парадоксальность кладбища, как отмечает С. Толстая, состоит в том, что оно воспринимается живыми одновременно и как земное пространство, и как «тот» свет, потусторонний мир. Ср. тоже [Sikora 1986: 57–68].

⁷ Предусмотренное традицией посещение кладбища связано прежде всего с днями поминовения усопших и праздниками.

⁸ Nitsch K. Wybór polskich tekstów gwarowych. Lwów: Nakład i własność K.S. Jakubowskiego spółki z ogr. odp. 1929. S. 164; cp.: Saloni A. Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne // Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. 1908. Vol. 10. S. 125.

⁹ О запрете ничего не уносить с могилы покойника см. Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów: Ossolineum. 1921. S. 352–354

покойника, поскольку ленилась обратиться за этим к мяснику¹⁰. В свою очередь, молодой философ приносит с кладбища человеческий череп ради украшения своей библиотечной комнаты¹¹.

Непочтительное отношение к умершим бывает не только более или менее сознательным, но и совсем невольным, непреднамеренным. Человеческая фигура, стоящая на коленях у главной дороги на кладбище, ошибочно принимается девушкой за ухаживающего за ней жениха, который, как она полагает, хочет ее напугать, и поэтому она в наказание отнимает у него шляпу¹². Как следует из дальнейшего хода событий, неумышленность поступка отнюдь не является обстоятельством, смягчающим ответственность героев за его совершение.

Посещение «земного филиала» потустороннего мира¹³ в пограничное время суток может быть связано с пролегающей через кладбище (или мимо кладбища) дорогой, ведущей в соседнее село, деревню, в трактир, либо это связано просто с желанием сократить себе путь (Т 470* «Zmarły ugażony» [«Обиженный умерший»]). В таких случаях человек невольно пинает человеческий череп¹⁴, но чаще всего беспокоит умерших произнесенным в их адрес приглашением, приобретающим вид устойчивой, явно уничижительной для них формулы: «Wstawcie żywi i umarli, będziecie kluski zarli» («Вставайте, живые и умершие, будете клёчки жрать»)¹⁵. На этом фоне ярко выделяется

¹⁰ См. Т 366: Kolberg O. *Dzieła wszystkie*. Krakowskie. T. 7. Cz. 3. Wrocław – Kraków – Warszawa: Polskie Towarzystwo Muzyczne, Polska Spółdzielnia Wydawnicza, 1979 (1884). S. 67.

¹¹ Baliński K. *Powieści ludu spisane z podań przez Karola Balińskiego*. Warszawa: Wójcicki K. Wł., 1842. S. 88. Следует иметь в виду, что записи Кароля Балинского носят некоторые черты литературной обработки, что в первую очередь сказывается на языковом оформлении текстов и привнесении в них авторских комментариев [Gołębiowska-Suchorska 2018 (I): 285–289].

¹² См. Т 366: Sulisz J. Kilka zapisek z Sanoka // *Lud*. 1907. Vol. 13. S. 40; ср. также Т 366: Nadmorski Dr. [Lęgowski J.] *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaj, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*. Poznań: Czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego, 1892. S. 127.

¹³ Земной «филиал» потустороннего мира – определение Е. Левкиевской [2012: 91].

¹⁴ См. Т 470*: Gonet S. *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1900. Vol. 4. S. 250; Malinowski L. *Powieści ludu polskiego...* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1901. Vol. 5. S. 26. По справедливому замечанию В. Проппа, «голова есть непохороненный мертвец», к которому необходимо проявить уважение и оказать ему услугу [Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт, 2000. С. 126]. Несложность обнаружить на кладбище останки умерших подтверждается существовавшей еще в XIX в. реальной практикой довольно мелкого их погребения [Sikora 1986: 63].

¹⁵ См. Т 470*: Cercha S. *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w pow. wielickim)* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1896. Vol. 1. S. 90; ср. также: Gonet S. *Wierzenia ludowe ze Suchej* //

пригласительная фраза, следующая непосредственно после дефекации лошади¹⁶, т. е. в качестве пищи умершим предлагается то, что традиционно расценивается как антипища. К тому же если в народных верованиях экскременты нередко являются средством отпугивания нечистой силы и «ходячих» покойников, то в упомянутом нарративе мы имеем дело с обратной их функцией¹⁷.

Кроме того, зовется на свадьбу преждевременно скончавшийся друг жениха¹⁸ и висельник, мимо которого проезжает торжественный поезд¹⁹. Если в первом случае приглашение мотивировано желанием выполнить обещание, данное друг другу при жизни, то во втором оно произносится ради шутки (*ze śpasu*).

Восприятие мертвецов обеспокоившим их человеком

Следующим важным признаком нарративов типа Т 366 и Т 470* является восприятие покойников, вполне соответствующее жанровым установкам фабулатов. В завязке сюжета они предстают как существа страшные и опасные для человека, все же уже на этом этапе развития действия степень их злокозненности разная. Иномирные герои реализаций сюжета Т 470* в основном пугают нарушителей их покоя немедленным, совсем не ожидаемым ими откликом на приглашение, предупреждая о своем предстоящем визите: “Ráz mu się odezwały: ‘Tylko przysposób my tam przyjdziemy jutro o ty godzinie’” («Один раз ему отозвались: “Только прими, мы там придем завтра в это же время”»)²⁰. Чрезвычайную настойчивость и даже открытую агрессию проявляют лишь умершие, требующие выполнить данное им обещание прямо на кладбище²¹.

Несомненно, признаками полноценных мифологических персонажей в наибольшей мере обладают владельцы похищенной у них вещи. Общему для всех нарративов требованию вернуть отнятую собствен-

Lud. 1910. Vol. 16. S. 89; Kosiński W. Materiały do etnografii górali Beskidowych, cz. I // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. 1881. Vol. 5. S. 199; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

¹⁶ См. Т 470*: Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej. S. 89.

¹⁷ Об экскрементах как проявлении чувства крайнего неуважения и презрения, а также табуировании в традиционной культуре процесса дефекации см. [Stomma 2002: 187–188, Kowalski 2011: 20–22].

¹⁸ См. Т 470*: Gustawicz B. O ludzie poddukłańskim w ogólności a Iwoniczanach w szczególności // Lud. 1901. Vol. 7. S. 135.

¹⁹ См. Т 470*: Udziela S. Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi opisał... Cz. III // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. 1892. Vol. 16. S. 35.

²⁰ См. Т 470*: Cercha S. Op. cit. S. 91; ср. также: Udziela S. Op. cit. S. 35; Malinowski L. Op. cit. S. 26; Kosiński W. Op. cit. S. 199.

²¹ См. Т 470*: Nitsch K. Op. cit. S. 122.

ность может сопутствовать угроза смерти²² или какого-либо несчастья²³. Наиболее злобным и мрачным представляется герой записи Малиновского, который пугает виновницу своих мучений отзвуками удара в дверь²⁴, а также преследует ее на каждом шагу, отчего она становится все более грустной и охваченной страхом, а ее положение безвыходным²⁵. В общем, по мере развития действия демоничность одних потусторонних персонажей сравниваемых сюжетных типов усиливается повествователем, а других – ослабляется.

А тем временем, осознав ненормативность своего общения с умершим, герой обращается к священнику, который в основном учит его правилам поведения при покойнике, а иногда становится еще и его активным помощником. Однако усложнение системы персонажей за счет введения в повествование образа советчика-помощника не меняет жанровой природы записей типа Т 366 и Т 470*. Напротив, именно с этого эпизода становится очевидным, что все усилия героя будут направлены на избавление от опасного покойника, а это является решающим жанровым признаком мифологического рассказа [Иванова 2008, с. 4].

В нарративах типа Т 470* к средствам защиты, рекомендованным священником, относятся предметы и действия, связанные с христианским культом: исповедание, крестное знамение, которые должны обезопасить героя от потусторонних сил, и Святые Дары (т. е. гостии для причастия и вино), которыми, в свою очередь, угощаются иномирные пришельцы. Ср.:

Ten sie przestraszył, skąd ón tyle weźmie, coby mógł wszystkich napaść. Posed na doradę do księdza, co ón mu na to powie. A ksiądz mu gada: "Mój kochany, źle s tobom, ze przechodząc koło sméntárza, nigdyś im nie dał spokoju. Wiés teraz, naprzód musis iść do spowiedzi, bo kto wie, cy sie to uda, potem musis kupić kilka butelek wina, ja zanieś do domu, poświęć i kielich od msy święty, a izba musi być na przestrzał, bo by się nie pomieścili, jak by sie naząd świąły"²⁶.

Он испугался, откуда он столько возьмет, чтобы мог для всех напасть. Пошел за советом к ксендзу – что он на это скажет. А ксендз ему говорит: «Мой любезный, плохо для тебя, что, проходя мимо кладбища, ты никогда им не давал покою. Знаешь, теперь прежде всего должен ты пойти на исповедь, поскольку кто знает, что случится, потом ты должен будешь купить несколько бутылок вина, я принесу домой, пожертвую и чашу от богослужения, а изба должна быть настезь, иначе они не уместятся, когда будут выходить назад».

²² См. Т 366: *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

²³ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

²⁴ Ср. стук в окно: *Nitsch K.* Op. cit. S. 164.

²⁵ См. Т 366: *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

²⁶ См. Т 470*: *Cercha S.* Op. cit. S. 91; cp.: *Kosiński W.* Op. cit. S. 199; Т 366: *Saloni A.* Op. cit. S. 125; *Nitsch K.* Op. cit. S. 165; *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

В качестве профилактических религиозно-магических оберегов употребляется еще освященный мел, которым обводят себя кругом или ставят им знак креста на двери²⁷, а также новоприобретенная столовая посуда и мебель (стол и стул)²⁸.

В нарративах типа T 366 роль священника в основном сводится к совету вернуть покойнику отнятую у него вещь. Бывает, что ксендз проявляет бóльшую активность и, например, организует торжественное шествие на кладбище, поддерживая тем виновницу беспокойства умершего в наиболее критический для нее момент²⁹, или передает девушке изношенную казулю³⁰ (польск. *ornat*), которую затем мертвец рвет на мелкие куски вместо нее³¹.

*Посмертная природа «иномирных» героев нарративов типа T 366 и T 470**

Самым интересным, пожалуй, является вопрос посмертной природы «иномирных» героев интересующих нас нарративов. Их номинации отражают двойственность народных представлений о том, в какой именно сущности – материальной или нематериальной – пребывает человек после кончины³².

Итак, персонажи реализаций сюжета о похищенной у них вещи в основном соотносятся с фигурой покойника как мифологическим эквивалентом человека после смерти. Они описываются как «умерший» (*umrzyk*³³; *zmarły*³⁴), стоящая на коленях черная фигура, оказывающаяся священником по мере преодоления героем расстояния (*klęcząca czarna postać*³⁵), «скелет» (*kościotrup*³⁶), наполовину черный,

²⁷ См. T 470*: *Gustawicz B.* Op. cit. S. 135; *Kosiński W.* Op. cit. S. 199.

²⁸ См. T 470*: *Gonet S.* *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa.* S. 250. Об использовании освященных предметов и христианской символики в качестве оберегов в различных славянских традициях см. [Левкиевская 2002: 150–156].

²⁹ *Saloni A.* Op. cit. S. 125; ср.: *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

³⁰ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

³¹ О роли одежды, как символическом заместителе человека, которую покойники разрывают вместо самого человека, спасающегося благодаря этой хитрости, см. [Левкиевская 2012:129].

³² На универсальность этой антиномии, ее актуальность для общеславянской картины мира обратила внимание Е. Левкиевская [2012: 16–17]. Генрих Бигелайзен предполагает, что древнейшим следует признать представление о материальности души, которая становится все более духовной сущностью под влиянием христианской религии, что отнюдь не противоречит ее одновременному восприятию носителями традиционного мировоззрения как вполне осязаемой субстанции [Biegeleisen H. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego.* Warszawa: Dom Książki Polskiej, 1930. С. 24, 25, 29].

³³ *Saloni A.* Op. cit. S. 125.

³⁴ *Kolberg O.* Op. cit. S. 68.

³⁵ *Sulisz J.* Op. cit. S. 41.

³⁶ *Baliński K.* Op. cit. S. 88.

наполовину белый помощник священника (*pów ćárny, a pów báŭwy mińistrant*³⁷), «дух» (*duch*³⁸) и «труп», который сначала предстает человеком в смертной одежде (*trup*³⁹). Ср., например:

W tymże gdańskim powiecie była w pewnej wsi wieczorem muzyka, jedna z tańczących dziewczyn wyszła na dwór, aż tu pod oknem stoi człowiek z ślafmycą na głowie i w białem żgle. Dziewczyna, myśląc, że to jaki parabeek przebrał się i oknem zagląda, podstąpiła i zerwała mu ślafmycę, ale w tem poznała, że to trup⁴⁰ [T 366 Nadmorski 1892: 127].

В той же Гданьской волости были в одном селе вечером танцы, одна из танцевавших девушек вышла во двор, аж тут под окном стоит человек в ночном колпаке на голове и в белом одеянии. Девушка, думая, что это какой-то парень переоделся и в окно заглядывает, подошла и сорвала у него колпак, но тут поняла, что это труп.

В свою очередь, иномирные пришельцы нарративов типа Т 470*, в завязке сюжета именуемые умершими (ср. “Wstajcie żywi i umarli, będziecie kluski zarli” («Вставайте, живые и умершие, будете клёцки жрать»)⁴¹), в конечном счете преимущественно оказываются душами. Ср.:

W noci o jedynastej godzinie stał się selest, zacynny duse wchodząc jedna za drugom oknami i wachała każdą do trzeciego razu ten patyne i kielich i potem sły ku tymu chłopu i gadały mu: „Bóg zapłać za wieczermom. I wychodziły dźwierzami”⁴².

Ночью в одиннадцать часов начался шелест, начали души входить одна за другой окнами, и каждая нюхала до трех раз эти Дары и чашу и потом шли к этому мужику и говорили ему: «Благослови тебя Господь за ужин». И выходили дверями.

Некоторые отличия наблюдаются в способе проявления владельцев мертвецкого черепа. Если поначалу один из них мыслится как покойник⁴³, а другой номинируется «белым чудовищем» (*b'áwe strašydwo, co bywo wěksze niż śoga, a v velką b'áwo wokuše ůoblečóná*⁴⁴

³⁷ Malinowski L. Op. cit. S. 121.

³⁸ Nitsch K. Op. cit. S. 164. Дух и душа в некоторых регионах Польши понимались как разные сущности (напр., Тарнув и Жешув). Дух был смертен и умирал вместе с телом человека, душа оставалась бессмертной. В других местах утверждалось, что у человека бывают иногда два духа, хороший и плохой, один из которых нуждается в таинстве крещения, а второй – миропомазания. Тогда человеку будет обеспечена праведная жизнь [Biegeleisen H. Op. cit. S. 115].

³⁹ Nadmorski Dr. Op. cit. S. 127.

⁴⁰ См. Т 366: Nadmorski Dr. Op. cit. S. 127.

⁴¹ См. Т 470*: Cercha S. Op. cit. S. 90.

⁴² См. Т 470*: Kosiński W. Op. cit. S. 199; ср. Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej. S. 89., Gustawicz B. Op. cit. S. 135; Cercha S. Op. cit. S. 91; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁴³ См. Т 470*: Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa. S. 250.

⁴⁴ Malinowski L. Op. cit. S. 26.

[«белое чудовище, которое было больше, чем сажень, и в большой белый платок завернута»)], то в конечном итоге перед нарушителем покоя предстают его ближайшие родственники, дедушка и отец, т. е. совсем материальные сущности.

Как следует из приведенных примеров, персонажи обоих сюжетных типов способны показываться во вполне зримом облике, хотя подробности их внешнего вида или крайне скупы, или вовсе отсутствуют. В сущности, это означает некоторое сглаживание повествователем различий в отношении физической природы покойника и души и, следовательно, степени их мифологичности, что проявляется также на уровне способа передвижения иномирных героев интересующих нас нарративов, обозначаемого глаголом «ходить». Как известно, в первую очередь он служит определяющей характеристикой «заложного» покойника, однако похожим образом могут передвигаться и обыкновенные умершие, которые «приходят» к живым в тех случаях, если, например, к ним неправильно относятся⁴⁵.

К показателям мифологичности души и покойника относятся пограничные временные периоды, в которые они появляются, характерные для всех существ «иного» мира. Если, в свою очередь, учесть испытываемые ими потребности, то важно подчеркнуть, что душа нуждается в духовной пище (т. е. в Святых Дарах):

Na drugi dzień w nocy przyszły dusze. Każda dusza poszła do stołu i pocałowała patene, a o jedzenie już się nie opominały. Ostatnia dusza, która szła całować, pocałowała i powiedziała: „Dziękujemy za tak dobrą wieczerzę”⁴⁶.

На другой день ночью пришли души. Каждая душа подошла к столу и поцеловала Святые Дары, а о еде уже не упоминали. Последняя душа, которая шла целовать, поцеловала и сказала: «Спасибо за такой хороший ужин».

С другой стороны, хоть покойник и ест те же блюда, что его живые собеседники, все же еды не убывает. Ср.:

Jak przysła tygo nieboscyka godzina, przychodzi jeszcze pán ze siwom głowom. Tak się witał ze wszystkimi i zaprosili go na to krzesło. I to samo jád i piul, co óni, ino że choć jád i piul nic mu nie ubywało⁴⁷.

Как пришло время этого покойника, приходит седой мужчина. Так поздоровался со всеми, и пригласили его сесть на тот стул. И то же самое ел и пил, что и они, и, хотя ел и пил, ничего у него не убавлялось.

⁴⁵ Глаголом «ходить» у восточных славян традиционно обозначаются все формы пребывания покойника на этом свете, особенно выходящие за рамки нормы [Левкиевская 2012: 57].

⁴⁶ См. Т 470*: *Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej*. S. 89; *Gustawicz B. Op. cit.* S. 135; *Cercha S. Op. cit.* S. 91; *Nitsch K. Op. cit.* S. 122.

⁴⁷ См. Т 470*: *Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*. S. 250.

Как правило, это результат традиционного убеждения в том, что в своем посмертном воплощении человек питается только паром, исходящим от людской пищи [Народная демонология Полесья 2012, с. 19]. Исключение составляет иномирный гость на свадьбе (*wisielák*), который вполне по-человечески распивает алкогольные напитки вместе со сватом, а затем, запрещая ему когда-либо беспокоить умерших, ударяет рукой в стол, прожигая его насквозь⁴⁸. Таким образом, можно говорить о различной степени выраженности представлений о материальности/нематериальности иномирных персонажей вариантов обоих сюжетных типов и, следовательно, их демоничности. Полностью этот вопрос выясняется в финальном эпизоде повествования, в котором окончательно решается участь виновника конфликтной ситуации.

Функции иномирных персонажей рассматриваемых нарративов

Поскольку с покойниками из нарративов типа Т 366 необходимо тактильное общение (т. е. похищенный головной убор следует поместить на надлежащее ему место), атмосфера ужаса именно в этот момент достигает своего предела, тем более что за этим следует преимущественно трагическая развязка сюжета. Нередко приводятся жуткие подробности гибели героев: они обезглавливаются⁴⁹, проваливаются вместе с мертвецом сквозь землю⁵⁰ или умирают от страха⁵¹. Небезынтересно отметить, что в рассматриваемых рассказах обычно безуспешными оказываются действия и советы священника, о которых упоминалось выше⁵². Правда, героиня одной записи поначалу спасается от гнавшегося за ней покойника, используя в качестве своего символического заместителя изношенную казулю, но вскоре все равно умирает⁵³. Бывает, что в разработке данного эпизода повествователь проявляет некоторое чувство юмора (ср.: “*Ta dziewczyna wsadzięła temu duchowi ta czapka na głowa. Ale duch wycion ji w pysk, przelankła sia i na drugi dzień już było po ni. Taki duch to przyjmie ludzkie ciało i w okamgnianiu zginie i też każdemu sia nie pokaże*” («Эта девушка насадила этому духу ту шапку на голову. Но дух дал ей по морде, она испугалась и на другой день уже умерла. Такой дух принимает человеческое обличье и в мгновение ока исчезает и тоже каждому не покажется»)⁵⁴), но рассказ ведется не для того, чтобы слушатель просто развлекся,

⁴⁸ См. Т 470*: *Udziela S.* Op. cit. S. 35.

⁴⁹ *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

⁵⁰ *Saloni A.* Op. cit. S. 125.

⁵¹ *Nitsch K.* Op. cit. S. 165; *Nadmorski Dr.* Op. cit. S. 127; *Baliński K.* Op. cit. S. 88.

⁵² *Saloni A.* Op. cit. S. 125; ср.: *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

⁵³ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

⁵⁴ *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

а научился на примере излагаемой истории, чем чревато нарушение правил взаимоотношения с мифологическими персонажами.

Преступление, наиболее опасное по своим последствиям, совершает женщина, лишившая покойника печени⁵⁵. Этим она обрекает его на вечную неприкаянность и демонический тип экзистенции, поскольку поедание части тела умершего в данном случае означает еще инкорпорацию его души, которая сразу после смерти человека сохраняет теснейшую связь с его материальной формой⁵⁶ [Kowalska-Lewicka 1985, s. 64]. К тому же нарушение женщиной строжайшего культурного табу относительно правил обращения с мертвым телом, а также запрета на антропофагию качественно меняет онтологический статус обоих участников этого профанного действия, что, в свою очередь, угрожает основам социально-общественного порядка⁵⁷.

Необходимо еще прокомментировать исключительную враждебность героя текста в записи Малиновского, что вроде бы противоречит его посмертному статусу покутника⁵⁸, который, как следует из информации рассказчика, отбывал наказание на своей могиле за несоблюдение родителями правил погребального обряда. Они похоронили сына в бархатном наряде, забыв о том, что умершим нельзя отдавать такие материальные почести и хоронить их в шикарной одежде⁵⁹. Кстати, отметим, что определяющей для посмертной неприкаянности героя данного нарратива оказалась не его преждевременная кончина, а именно нарушение родственниками предписаний похоронной обрядности. Главное, однако, в том, что цель всех стараний человеческого противника умершего состоит не в прекращении его мучений и, следовательно, спасении, как это происходит, например, в нарративах типа T 760 “*Strach wybawiony*”⁶⁰, а защита и освобождение от враждебного иномирного существа.

Обобщая все сказанное о перечисленных выше действиях покойников, следует сказать, что их основная функция – наказание человека за причиненный им вред.

⁵⁵ Kolberg O. Op. cit. S. 68.

⁵⁶ Как следует из текста, пострадавший покойника ожидал захоронения: «A to było bardzo daleko do tego rzeźnika po tę wątrobę; a ona musiała tam iść. A była już północ; ale posła. Nie bardzo daleko usła, i spotkała taki domek nie duży, i tam w tym domku były trzy trumny. W jednej trumnie były wióry, w drugiej słoma, a w trzeciej środkowej był sam umarły» [T 366 Kolberg 1979 (1884): 67].

⁵⁷ Ряд наблюдений на счет антропофагии в народной культуре и словесном фольклоре содержится в статье Эльвиры Вильчинской [Wilczyńska 2012: 33–46].

⁵⁸ Покутниками назывались те, кто вынужден был возвращаться в мир живых в наказание за какой-либо грех или из-за какого-то дела, недоделанного при жизни [Czerny A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich // Wisła. Vol. 10, 1896. S. 57; Левкиевская 2012: 335].

⁵⁹ См. T 366: *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

⁶⁰ Польские реализации сюжетов T 760 в наибольшей мере соответствуют сюжету ATU 760A The Forgiven Skeleton.

Опасения, испытываемые героями записей типа Т 470* в отношении предполагаемых ими печальных последствий визита иномирных гостей, что сказывается на предпринятых профилактических мерах, не подтверждаются поведением потусторонних пришельцев во время самого угощения. Они ведут себя совсем миролюбиво, вполне удовлетворены приготовленной для них пищей, после чего так же мирно покидают человеческое пространство. Притом они могут обратиться к хозяину с христианским приветствием⁶¹, выразить свою благодарность за угощение⁶² или, как ни странно, за спасение⁶³. Похоже ведут себя даже персонажи нарратива, зафиксированного в южной части центральной Польши, сначала агрессивно гнавшиеся за нарушителем их покоя, а в конечном счете благодарившие его за спасение⁶⁴.

Мотив признательности загробных пришельцев, сопряженный иногда с мотивом благодарности за их спасение, видимо, можно толковать лишь как возможность для иномирных пришельцев вернуться в надлежащее им место в потустороннем мире и, следовательно, избежать судьбы посмертной неприкаянности, на которую их мог обречь своим легкомысленным поведением человек. Ведь нельзя сказать, чтобы действие рассказов Т 470* разворачивалось вокруг темы искупления греха, а центральным персонажем был сам несправедливый человек или его душа, как это часто происходит в нарративах легендарного типа, например Т 760 или Т 759А⁶⁵. Но в то же время трудно не заметить максимальной нейтрализации опасности иномирных пришельцев Т 470*. Даже если в момент их визита описываются какие-либо приступы страха героя⁶⁶, а иногда последовавшая за этим его кончина⁶⁷, то это скорее результат соприкосновения со смертью, воплощением которой видится покойник⁶⁸, а не результат его активного вредоносного воздействия на человека. Уже одним только своим поведением в финале повествования они указывают на необходимость соблюдения правил, регламентирующих взаимоотношения живых с мертвыми. В редких случаях эта мысль бывает выражена в форме откровенного дидактического высказывания. С такой речью обращается пришедший в гости *pán ze síwom głowom* –

⁶¹ Cercha S. Op. cit. S. 91.

⁶² Kosiński W. Op. cit. S. 199; Gonet S. Wierzenia ludowe ze Sucheja. S. 89.

⁶³ Gustawicz B. Op. cit. S. 135; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁶⁴ Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁶⁵ Похожую функцию выполняет ангел в легендарных сказках типа Т 759А "Aniol i pustelnik" (ATU Angel and Hermit), который рядом шокирующих для отшельника поступков, помогает ему понять логику Божьего замысла о мире и человеке. [Serafin 2004: 427–437, Wróblewska 2007: 46–47].

⁶⁶ Ср. «Wszyscy uciekli z domu, on sám jéno siedzi i czeká, strach go bierze, włosy mu stają na głowie, ale myśli se, co sié má stać, tá niech sié stanie, przeżegná sié i siedzi» [Т 470* Gustawicz 1910: 135, cp. Malinowski 1900: 26].

⁶⁷ Kosiński W. Op. cit. S. 199; Malinowski L. Op. cit. S. 26.

⁶⁸ Страх смерти как своего рода *figura etimologica*, и особая связь этих двух понятий рассматривается Байбуриным [1993: 107–109].

дедушка героя. Именно родственными связями мотивируется в данном случае положительная развязка сюжета. Отсутствие кровных отношений, как предостерегает покойный предок, несомненно привело бы к катастрофическим последствиям:

A wis ty kogos ty kopnył? Swojigo własnygo dziadka. Jak by ci się to jeszcze przytrefiło, nie kopaj, albo cał, albo obydz. I pożegnał go, a żeby mu tak tygo nie zrobił, był by go zadusił⁶⁹.

А знаешь кого ты пнул? Своего собственного дедушку. Если бы тебе еще такое приключилось, не пинай. Или отступись, или отойди. И попрощался с ним, а если бы ему так не сделал, он бы его задушил.

В заключение наших наблюдений отметим, что проанализированные нами нарративы, формально отнесенные к группе волшебных сказок, соответствуют жанровым установкам не этой разновидности фольклорной прозы, а мифологическим рассказам. Следовательно, мифологическими чертами наделены их иномирные герои. Однако степень выраженности их демоничности, т. е. неприветливости и мстительности по отношению к человеку, разная и проявляется как на уровне сравниваемых сюжетных типов в целом, так и на уровне конкретных текстовых реализаций одного и того же сюжета. Это обусловлено не столько восприятием покойников человеком, который всегда испытывает страх перед ними как представителями сферы смерти, сколько вредоносными действиями потусторонних существ, направленными на потревожившего их человека. В этом смысле признаками полноценных мифологических персонажей обладают иномирные герои фабулатов типа Т 366, особенно те из них, определяющей характеристикой которых является умерщвление нарушителя их покоя. Несколько подальше от этого крайнего полюса демоничности располагаются покойники, приводящие человека к такому состоянию ужаса, что он вскоре умирает.

Совсем незлобными предстают потусторонние герои нарративов Т 470*. Однако такими они оказываются лишь в финале повествования, в то время как в завязке сюжета и прежде всего на протяжении развития действия они воспринимаются их человеческим противником как существа опасные. Поэтому сюжет строится вокруг темы избавления от вредоносного воздействия представителей «иноного» мира, которых предпринятыми человеком профилактическими мерами в конечном счете удастся задобрить и которые не причиняют ему никакого вреда. Лишь в двух случаях герой настолько стал переживать свою вину, что это привело его к смерти. Тем не менее мифологичность потусторонних пришельцев выражена очень слабо, особенно по сравнению с персонажами-покойниками фабулатов Т 366. Основной смысл изображенных в нарративах Т 470* взаимоотношений

⁶⁹ См. Т 470*: *Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*. S. 250; ср.: *Malinowski L. Op. cit.* S. 26; *Udziela S. Op. cit.* S. 35.

человека с представителями «иного» мира заключается в необходимости соблюдать определенные запреты и предписания, обеспечивающие бесконфликтное сосуществование двух миров.

Список сокращений

- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I–II. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004.
- T – *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Vol. I. Ossolineum. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1962.

Литература

- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Иванова 2008 – *Иванова Т.Г.* От былички – к легендарной сказке (мотив «Покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре) // Русский фольклор. Т. 33 / Отв. ред. А.Ю. Кастров. СПб.: Наука, 2008. С. 3–27.
- Костюхин 1997 – *Костюхин Е.А.* Сказки, которые плохо кончаются // Живая старина. 1997. № 4. С. 15–18.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: семантика и структура. Москва: Индрик, 2002.
- Народная демонология Полесья 2012 – Народная демонология Полесья: публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. II. Демонологизация умерших людей / Сост. Е.Е. Левкиевская, Л.Н. Виноградова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка (мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 1993.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. 527 с.
- Golebiowska-Suchorska 2018 (I) – *Golebiowska-Suchorska A.* Baliński Karol // Polska bajka ludowa. Słownik / red. V. Wróblewska. T. I. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2018. S. 285–289.
- Kowalski 2011 – *Kowalski P.* O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja // Colloquia Anthropologica et Communicativa. 2011. Vol. 4. S. 19–41.
- Kowalska-Lewicka 1985 – *Kowalska-Lewicka A.* Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego / Red. A. Kowalska-Lewicka. Wrocław: Ossolineum, 1985. S. 53–90.
- Mianecki 1999 – *Mianecki A.* Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych // Literatura Ludowa. 1999. Vol 2. S. 51–73.
- Serafin 2004 – *Serafin E.* Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796 // Anioł w literaturze i kulturze. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2004. S. 427–437.
- Sikora 1986 – *Sikora S.* Cmentarz. Antropologia pamięci // Polska Sztuka Ludowa. 1986. Vol 1–2. S. 57–68.
- Stomma 2002 – *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje. Łódź: Piotr Dopierała, 2002.
- Wachińska [Zadurska] 2013 – *Wachińska [Zadurska] O.* Samobójstwo w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych // Literatura Ludowa. 2013. Vol. 6. S. 3–13.
- Wilczyńska 2012 – *Wilczyńska E.* Kanibalizm w polskiej literaturze ludowej // Literatura Ludowa. 2012. Vol 3. S. 33–46.
- Wróblewska 2005 – *Wróblewska V.* Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych // Anioł w kulturze i literaturze. T. 2 / Red. J. Ługowska. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2005. S. 547–553.

References

- Bayburin, A.K. (1993), A ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites, Nauka, Sankt Petersburg, Russia.
- Ivanova, T.G. (2008), "From the mythological story to the legendary fairy tale (the motive 'The dead man rising from the grave' in Russian folklore)", in Kastrov, A.Yu. (ed.), *Russkii fol'klor* [Russian folklore], vol. 33, Nauka, St. Petersburg, Russia.
- Golebiewska-Suchorska, A. (2018, 1), "Baliński Karol", in: Wróblewska, V. (ed.). *Polska bajka ludowa. Słownik*, vol. I, Wydawnictwo UMK, Toruń, Poland, pp. 285–289.
- Kostyukhin Ye.A. (1997). Tales that end badly, *Zhivaya starina* [Living antiquity], vol. 4, Moscow, Russia, pp. 15–18.
- Kowalski P. (2011), "O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja", *Colloquia Anthropologica et Communicativa*, vol. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław, Poland, pp. 19–41.
- Kowalska-Lewicka, A. (1985), "Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią", in Kowalska-Lewicka, A. (ed.), *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Ossolineum, Wrocław, Poland, pp. 53–90.
- Levkievskaya, E.E. (2002), *Slavyanskiy obereg: semantika i struktura* [Slavic amulet: semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. and Vinogradova, L.N. (eds.) (2012), *Narodnaya demonologiya Poles'ya: publikatsiya tekстов v zapisyakh 80–90-kh godov 20 veka. T. 2. Demonologizatsiya umershih lyudei* [Folk demonology of Polesie: Publication of the texts as recorded in the 1980s – 1990s., vol. 2: Demonologization of the deceased], Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, Moscow, Russia.
- Mianeki, A. (1999), „Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych”, *Literatura Ludowa*, no. 2, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, Poland, pp. 51–73.
- Pomerantseva, E.V. (1975), *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore* [Mythological characters in Russian folklore], Nauka, Moscow, Russia.
- Razumova, I.A. (1993), Fairy tale and mythological story (mythological character in the system of the genre), Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia.
- Serafin, E. (2004), "Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796", in: Ługowska J. and Skawiński J., *Anioł w literaturze i kulturze*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, Poland, pp. 427–437.
- Sikora, S. (1986), "Cmentarz. Antropologia pamięci", *Polska Sztuka Ludowa*, no. 1–2, Instytut Sztuki PAN, Warszawa, Poland, pp. 57–68.
- Stomma, L. (2002), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Piotr Dąbala, Łódź, Poland.
- Tolstaya, C.M. (2008), *Prostranstvo slova. Leksicheskaya semantika v obshch斯拉vianskoi perspective* [The space of the word. Lexical semantics in the general Slavic perspective], Indrik, Moscow, Russia.
- Wachcińska [Zadurska], O. (2013), "Samobójstwo w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych", *Literatura Ludowa*, vol. 6, pp. 3–13.
- Wilczyńska E. (2012), "Kanibalizm w polskiej literaturze ludowej", *Literatura Ludowa*, no. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, Poland, pp. 33–46.
- Wróblewska, V. (2005), "Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych", in Ługowska, J. (ed.), *Anioł w kulturze i literaturze*, vol. 2, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, Poland, pp. 547–553.

Информация об авторе

Ивона Жетниковска, доктор гуманитарных наук, профессор, Университет Николая Коперника, Торунь, Польша; 87-100, Польша, Торунь, ул. Фоса Старомейска, д. 3; iwo@umk.pl

Information about the author

Iwona Rzepnikowska, Dr. Habil., professor, Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland; bld. 3, Fosa Staromiejska Str., Torun, Poland, 87-100; iwo@umk.pl