



Крестьянин и природная среда в свете мифологии

(Исследования)



❖ 1 ❖

Дерево, пень, колода ...

На древе человечества высокою
Ты лучшим был его листом ...

Федор Тютчев

В традиционных представлениях о среде обитания человек с неизбежной закономерностью унаследовал мировосприятие, уходящее своими корнями в эпоху общинно-родовых отношений. Сущность этого мировосприятия метко определена А. Ф. Лосевым: «Но стоило только перенести общинно-родовые отношения на природу (а не переносить их на природу первобытный человек не мог, поскольку они были для него единственно близким и понятным), как вся природа вдруг становилась мифической и магической, вдруг наполнялась живыми существами...»¹. Наглядным выражением одухотворения окружающей природы служит, в частности, включение человеческих признаков в синкретический образ дерева, сформировавшийся в народном искусстве, вербальном и изобразительном².

С другой стороны, в сферу человеческого бытия вошли многие понятия и образы, взятые из мира природы и, в частности, «из жизни дерева»³. Так, согласно изысканиям А. А. Потебни, «каково бы ни было собственное значение слова *древо*, нельзя <...> не признать его сродства с *древнь*, *древлю*»⁴. Тот факт, что слово *древний* является прилагательным к *древо*, подтверждается и современными лингвистическими исследованиями⁵. В слове *род*, осмысляемом как совокупность родичей, предполагается значение произращения. Лексема же *корень* синонимична понятиям «родина,

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 9.

² Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 95–98.

³ Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 335, 337.

⁴ Там же. С. 333.

⁵ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 352.



наследственное имущество, деревня, выселок»⁶. В пословицах *корень*, как и *пень*, — отец, а *отпрыск* — дитя⁷. Близкое значение имеет и слово *подросток*. В конечном итоге из совокупности подобных представлений ведет свое начало и образ генеалогического древа, связанный с родословной людей и народов. Растительная символика используется и в повседневном обиходе: неопытного человека называют «зеленый», тупого — «пень»/«пень березовый» или «дуб»/«дубина стоеросовая». О маловосприимчивом человеке скажут: «Какая лесина!»⁸. В числе древесных образов, характеризующих человека, оказывается и *колода*. Этим словом назовут неуклюжего, неповоротливого человека⁹. Да еще добавят: «Лежит, как колодина»¹⁰.

В этом свете неудивительно, что в мифологических рассказах, как и в народном изобразительном искусстве, дерево, помимо собственно растительных черт, нередко наделяется человеческими и даже животными признаками. В традиционных воззрениях крестьянина, во многом основанных на архетипических проявлениях, всегда находится место для представлений о деревьях-людях, деревьях-животных и даже деревьях-людях-животных. В последнем случае различные (фито-, зоо-, антропоморфные) свойства смыкаются в едином синтетическом образе.

Особенно подвержено мифологизации восприятие сосны, ели, можжевельника, березы, липы, осины, ольхи, черемухи и других деревьев. Приоритет в таком ряду имеют вечнозеленые и долговечные растения¹¹. Обычно это объекты фитолатрии, что обнаруживается в культуре данных растений, равно как и в осмыслении их в качестве одушевленных существ, формирование образов которых обусловлено анимистической философией природы. И все же в мифологических рассказах дерево любой породы — это «образ, символ, архетип в самой его структуре, в той *целостности*, которая вмещает в себя все отдельные „истории“, не смешивая, однако, их воедино»¹². Показателен тот факт, что в некоторых языках слова, родственные лексеме *дерево*, обозначают определенную породу дерева

⁶ *Потебня А. А.* О связи некоторых представлений в языке. С. 341.

⁷ Там же. С. 339—341.

⁸ *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*: В 6-ти т. СПб., 1996. Вып. 3. С. 115.

⁹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т. 2. С. 138.

¹⁰ *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*. СПб., 1995. Вып. 2. С. 401.

¹¹ См.: *Ершов В. П.* Вечнозеленые — вечноживущие (Ель — дерево предков) // Кенозерские чтения. Архангельск, 2004. С. 83—98; *Он же.* Вечнозеленые маркеры // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников. Петрозаводск, 2006. С. 69—74.

¹² *Элиаде М.* Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) // *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с франц. М., 2000. С. 236.

(например, лит. *dervá* «сосна»), или же — и дерево, и определенную породу дерева (греч. *δρῶς* — «дерево, дуб»), или — и лес, и определенную породу дерева (галльск. *dervo* — в мест. нар. *Dervus* — «дубовый лес»)¹³. Об изначальной присущей языку нерасчлененности собирательных и единичных, абстрактных и конкретных понятий писал в свое время А. А. Потебня: «Собирательное значение рус. бор, красный хвойный лес, предполагает единичное значение хвойного дерева и дерева вообще»¹⁴. Подобная языковая картина предопределяет синкретизм образа дерева в мифологии. К слову сказать, его абрисы достаточно условны и в орнаментике вышивки, где в лучшем случае различимы лишь обобщенно-стилизированные очертания строгих хвойных и «кудрявых» лиственных деревьев¹⁵.

В мифологических же рассказах, зафиксированных на позднем этапе их бытования и тем самым адаптированных к новому уровню человеческого сознания, порода изображаемого дерева обычно называется, но каждое из них наделяется такими типовыми признаками, которые от принадлежности к той или иной породе, по сути, не зависят. В бинарных оппозициях *старый—молодой*, *высокий—низкий*, *толстый—тонкий* и пр. сакрализованному образу всякий раз соответствует первый из членов дуальной модели: «старая древесина, толстая, вековечная»; «ель стоит, на два человека, наверно, есть руками охватить»¹⁶; «что ни на есть самая высокая ель»¹⁷. В других случаях почитаемое величественное дерево имеет раскидистую крону. Иногда подразумевается, что такое дерево стоит здесь с основания мира, осмысляемого в узколокальных масштабах.

Несмотря на то что подобные растения сохраняют фитоморфный облик, их жизнь в соответствии с анимистическим мировосприятием отождествляется с человеческой. В «жилах» этих деревьев, как выясняется, течет кровь. Например, в одном из эпизодов сказки кучеру, которому было приказано убить мальчика, слышится некий раздающийся не здесь, а где-то «в стороне» (знак потусторонности) голос: «„Оставь мальчика живово, а ударь в пень. Из пня на тя крофь брызнет <...>“. Приходит он к

¹³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 1986. Т. 1. С. 502.

¹⁴ Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке. С. 340.

¹⁵ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. С. 98.

¹⁶ Архив Карельского научного центра РАН (далее — АКарНЦ РАН). 73. № 209; 133. № 88 (первая цифра обозначает номер коллекции, вторая — номер текста в ней). — № 24, 342 (цифры, выделенные жирным шрифтом, обозначают номера текстов в настоящем издании).

¹⁷ Н. Большая Шалга (сельский приход в Каргопольском уезде) // Олонецкие губернские ведомости. 1888. № 99. С. 979—980.



барину, сицяс барин и спрашивает ево: „Убил ли ты мальчика?“ — „Вот и крофь (курсив мой. — Н. К.) на мне“»¹⁸.

В севернорусских поверьях, имеющих аналоги в мифологии народов мира и восходящих к тотемическим представлениям, в дереве заключена внешняя душа человека, срок жизни которого ограничен продолжительностью жизни соотнесенного с ним дерева, и наоборот. И потому индивид не умирает, пока живо дерево, являющееся своего рода вместилищем его жизненной силы, или души: «А у нас вот старик был <...>, дак говорит: „Пока эта ель не падет да на наволоке, дак я не помру“. Ель пала — ведь ён помер. А ель не пала, пока [он] не помер. <...> Ель пала — он пал, и он помер»¹⁹. Взаимообусловленность и предопределенность жизни человека и дерева, синхронность и качественная однородность актов смерти того и другого выражена посредством параллелизма между природным и человеческим естеством: ель пала — человек пал, ель не пала — человек жив. Мало того, вся жизнь человека, по поверьям, проходит в соответствии с ростом и состоянием дерева, высаженного при его рождении²⁰. Конкретизацию этой коллизии можно обнаружить в архаических этнокультурных традициях. Так, в одном бенгальском сказании, отправляясь в дальнюю страну, принц своими руками посадил во дворе дерево и наказал родителям: «В этом дереве — моя жизнь. Пока оно цветет и зеленеет, знайте, что и моей жизни ничто не угрожает. Если вы увидите, что часть листьев на дереве увядает, знайте, что и мои дела плохи. Когда же дерево совсем иссохнет, знайте, что меня уже нет в живых»²¹. Мифологическая коллизия «дерево и человек» дублируется ситуацией «дерево и животное». Стоит пастуху, нарушив запрет, срубить ствол дерева или его ветки, как погибает такое же количество животных в стаде²². Подобным способом проявляется философия соотнесенности жизни человека или домашнего животного с жизнью природы, в данном случае — дерева.

Реминисценции представлений о деревьях-тотемах, отчасти трансформировавшихся в почитаемые священные деревья, бытовали в селениях, расположенных на границах Новгородской губ., еще в конце XVII—начале XVIII вв. Речь идет о большом «можжевеловом дереве», стоявшем по-

¹⁸ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. № 154. С. 287.

¹⁹ АКарНЦ РАН. 184. № 74. — № 15.

²⁰ Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 113—114.

²¹ Фрээр Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1980. С. 743.

²² Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. статья, сост., примеч. Н. М. Ведерниковой. М., 2003. С. 112.

середине «можжевельного леска», возвышающегося на холме и заботливо огороженного крестьянами близлежащей деревни в качестве сакрального природного объекта. Будучи одной породы с окружающими деревьями, оно выделяется среди них своим ростом и локализацией в центре. О культе этого дерева свидетельствуют адресованные ему жертвоприношения: первые зерна нового урожая, первое молоко отелившейся коровы, первое молоко роженицы. В числе приношений также пища и вино, предназначавшиеся для праздников²³. Эти жертвы, символизирующие идею начала, непочатости, полноты, призваны были, согласно народным верованиям, обновлять и воссоздавать при всяком поворотном событии магическую силу священного дерева, со временем убывающую и растраченную, чтобы и на будущее обеспечить урожай, приплод животных, прибавление в семейно-родовой общине. Это своего рода древо жизни, приравненное к некоему энергетическому центру наподобие тотемического. Такого типа деревья, по мнению М. Элиаде, «обязаны своим особым положением тому, что они воплощают архетип, идеальный образ растительности в целом»²⁴.

В севернорусской традиции подобный образ представляют в первую очередь сосна, ель, береза. Устойчив мифологический сюжет: один знакомый мужик (обычно его называют по имени либо по имени-отчеству) распилил на дрова то или иное священное дерево. За это он был сразу же наказан: у виновника отнялись ноги или с ним что-то случилось-сделалось²⁵. В другой бывальщине свекра, который начал рубить березу, при первом же ударе так швырнуло, что он и умер из-за этого ушиба: «А он во сне видел: не надо было трогать эту березу»²⁶. Ведь, согласно анимистическим верованиям, сорвать ветку с дерева означает сломать руку невинному человеку, а срубить почитаемое дерево — то же, что совершить убийство. Древесный дух либо некая приравненная к нему сила покарает каждого, кто осмелится срезать с обожествляемого дерева сук, ветку или хотя бы лист²⁷.

И даже если речь идет о почитаемом сухом дереве, то рубить его все равно нельзя. Не случайно в русских загадках сухое дерево служит метафорой покойника: «Бегунчики бегут, ревунчики режут, *сухо дерево* несут. В *сухом дереве* не дышит, не пышет»²⁸. То же наблюдается и в других, более архаиче-

²³ Обычаи и поверья финнов // Олонекские губернские ведомости. 1842. № 31. С. 116.

²⁴ Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / Пер. с франц. М., 2000. С. 325.

²⁵ Кенозерские сказки, предания, былички. С. 125—126. — № 5.

²⁶ АКарНЦ РАН. 192. № 31. — № 4.

²⁷ Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. Изд. 2-е. М., 1985. С. 132, 363.

²⁸ Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968. № 1667. С. 62.



ских, этнокультурных традициях: сухое дерево, гнилой пень уподобляются мертвым людям²⁹. В одной из бывальщин стоило «дедке» «тукнуть» топором по суку сухой сосны, стоящей за рекой (знак потусторонности), чтобы употребить ее на дрова, как тотчас же у его ног, откуда ни возьмись, появилась маленькая собачка, а вслед — и «мужчина», «такой высокой и в таком не балахоне, а в таком, как, говорит, плаще»³⁰. В этом «мужчине» виновник сразу опознает лешего, в образе которого, помимо прочего, есть признаки предка, покойника, но в первую очередь — древесного духа, покровителя деревьев и т. п.³¹ Иначе говоря, леший и сам в какой-то мере отождествляется с этим сухим, а значит, и мертвым деревом.

В быличках, бывальщинах, поверьях деревья чаще являются живыми существами. Они наделены способностью двигаться: переходить с места на место и даже бежать по лесной дороге: «Ехала я уже обратно, еду по большой дороге <...>. Вот, говорит, еду и вдруг вижу: впереди меня елка <...>. Смотрю: идет елка впереди меня. Неладное дело! Я замедлю ход лошади — елка останавливается. Пущу лошадь побыстрее — елка как будто бежит. Неладное дело, нечистая сила. Начинаю быстро читать воскресную молитву. Елка начинает вроде бы [отставать]. „А, — думаю, — подействовало“. Вдруг сзади кто-то кричит — вторая елочка — и тоже бежит следом. Страшно! А вторая елочка как будто ветками машет и говорит: „Вернись обратно, вернись обратно!“»³². Вернувшись в ту деревню, куда она ездила, женщина увидела, что у сватки амбар горит, и помогла тушить огонь. Поскольку в мифологических представлениях славянских, финно-угорских и других народов «ель как дерево предков» была связующим звеном между миром умерших и миром живых³³, то участие елки в человеческой повседневности вполне соответствует архетипической ситуации, определяемой моделью «предки—потомки».

В качестве персонажей деревья выступают в роли чудесных покровителей людей, чудесных дарителей. По одной из бывальщин, дерево дает бедняку никогда не убывающий хлеб (да котомку с деньгами в придачу)³⁴.

²⁹ Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958. С. 73.

³⁰ АКарНЦ РАН. 73. № 203. — № 276.

³¹ Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1. С. 341—448, 515—523.

³² АКарНЦ РАН. 192. № 15. — № 1.

³³ Ершов В. П. Ель как индикатор «чужого» дома мужа // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Материалы 7-ой Межвузовской научной конференции. Петрозаводск, 2009. С. 38.

³⁴ АКарНЦ РАН. 73. № 223.

Генетически подобный образ связан с духом соответствующего растения³⁵. В основе этой коллизии архаическая модель: какой-то пищи не становится меньше, потому что она изготовлена из растения, которое и было духом данного вида растений. Встречаются бывальщины, где дерево (здесь: липа) типологически сходно со сказочной золотой рыбкой: «Но лишь только [старик] ударил раз по дереву, как оно сказало человеческим голосом: „Не руби меня, мужичок, тебе надо хлеба, ступай домой и найдешь хлеба в амбаре полный засек“»³⁶. В другой раз «лип-дерево», замышляемая рубка которого приравнивается к намерению убить живое существо, откупается деньгами, в третий — оно превращает старика с женой в медведей, поскольку те хотели, чтобы их люди боялись.

В аналогичной коллизии не исключена и дифференциация двух взаимосвязанных мифологических персонажей — антропоморфного существа и дерева: «часто древесный дух (это одна из составляющих образа лешего. — Н. К.) мыслится независимо от дерева»³⁷. Так, например, бегущий рядом с передовым оленем леший, «резвой, сильный», поравнявшись с лесиной, стоящей у дороги, сливается с ней³⁸, как бы возвращаясь к изначальному своему синкретизму, который в дошедшей до нас традиции представлен, в частности, образом лешего-ели: «Сам весь еловый, и руки, и голова»³⁹. Параллельно бытует и антропоморфизированный образ этого мифического существа, где его древесные признаки сохраняются лишь в рудиментах. Так, у лешего может быть зеленая борода, а лесные женщины одеты в «лиственные платья», и даже одеяло у них изготовлено из листочков осины. Но чаще бывшие фитоморфные признаки трансформируются в соответствующие атрибуты *зеленого* цвета: «Хозяин лесу есть. В зеленой одежде ходит, в ботинках, и кепка, фуражка зеленая»⁴⁰. Иногда в таком головном уборе зеленым остается лишь околыш.

В мифологических воззрениях растения могут наделяться и зооморфной сущностью. Так, в одной из сказок в деревья обращаются лошади⁴¹, в

³⁵ Криничная Н. А. Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л., 1988. С. 57—58.

³⁶ Пудожанин. Из охотничьего и домашнего быта крестьян Кривого Пояса (в Пудоожском уезде) // Олонецкие губернские ведомости. 1875. № 37. С. 412. — № 2.

³⁷ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 147.

³⁸ АКарНЦ РАН. 39. № 13а. — № 25.

³⁹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996. № 136. С. 48.

⁴⁰ Там же. № 129. С. 47.

⁴¹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957. Т. 2. № 222. С. 190.



другой — коровы⁴². В подобных нарративах нередко возникает образ дерева, имеющего некоторые признаки животного: «Лесина лапой по́ глазу хлопнула, искры из глаз и полетели»⁴³. («Лапа лесины» означает «ветвь хвойного дерева».) О восприятии дерева (в данном случае — сосны или березы) как животного («телушки») со всей очевидностью свидетельствуют загадки: «Выходила я на горушку, убивала телушку, / Кожу наземь бросала, мясом печку топила, салом лакомилась» (Древесина, кора и сок березы)⁴⁴. Такого рода соотнесенность обусловлена тем обстоятельством, что изначально, «на низших ступенях культуры душа растений отождествлялась с душой животных»⁴⁵. Как это ни удивительно, но подобный архетип продолжает пульсировать и в литературном творчестве:

Там, где капустные грядки
Красной водой поливает восход,
Кленёночек маленький матке
Зеленое вымя сосет.

(Сергей Есенин)

Известна сказка, в которой чудесное деревце (яблоня, ракивов куст) вырастает из буренушки, зарезанной и закопанной в земле: «<...> вырос ракивов куст, на нем красуются сладкие ягодки, на нем сидят разные пташечки да поют песни царские и крестьянские»⁴⁶. В атрибутике этого чудесного растения сливаются воедино фито- («ягодки»), зоо- («буренушка»), орнито- («пташечки») и антропоморфные признаки («песни царские и крестьянские»). Аналогичные образы обнаруживаются и в народном изобразительном искусстве. Так, в орнаментике вышивки нередко фигурирует антропоморфизированное дерево, от средней части ствола которого отходят ветви-крылья, а от его основания — птичьи лапы. Причем изображения дерева-птицы-человека встречаются в различных этнокультурных традициях⁴⁷.

⁴² Там же. Т. 1. № 100—101. С. 151, 153.

⁴³ Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.): Сб. Н.Е. Ончукова. СПб., 1908. № 270. С. 551.

⁴⁴ Загадки. № 1767. С. 66.

⁴⁵ Тэйлор Э. Первобытная культура / Пер. с англ. М., 1939. С. 288.

⁴⁶ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. № 101. С. 153.

⁴⁷ Динцес Л.А. Восточные мотивы в народном искусстве Новгородского края // Советская этнография. 1946. № 3. С. 93—112; Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 80.

Однако в фольклорно-мифологическом восприятии дерево преимущественно антропоморфизировано. В русских народных загадках береза уподобляется Федосье с распущенными волосами, а сосна — бабке, у которой, несмотря на ее сто лет, так и нет горба. Дерево имеет свой пол и возраст. Оно дышит, глядит, молчит, плачет, дрожит, веселит, одаривает гостинцами. Дерево одето в платье, рубашку, кафтан, зипун и пр.:

На полянке девчонки
В белых рубашонках,
В зеленых полушалках (Березы)⁴⁸.

С другой стороны, как дерево предстает в человеческих одеяниях, так человек в соответствии с ритуальным ряженьем облачается в свежие зеленые ветви, уподобляясь дереву-тотему либо играя роль древесного духа⁴⁹.

В быличках и сказках деревья владеют речью: разговаривают друг с другом, вступают в диалог с контактером. Как и у людей, у них есть свой жизненный цикл: рождение, брак, смерть. Например, в быличках и псевдобыличках, хотя и в переосмысленном виде, нередко пульсирует архетип, обусловленный древними представлениями о возможности брачных отношений между человеком и деревом, отождествляемым с женщиной: «И ажно ташшить сосну абнёмши! И сосну цаловал и ташшить яе с собой! [приняв сосну за свою жену Таню]»⁵⁰. Коллизия, напоминающая известные есенинские стихи: «Как жену чужую, обнимал березку ...». Заметим, что аналогичный эпизод обнаруживается и в других этнокультурных традициях: например, нивх, прижимавший к себе, как ему казалось, женщину, спустившуюся с сопки, обнаружил, открыв глаза, что обнимает лиственницу⁵¹. «Обычай вступления в брак с деревьями до сих пор практикуется мужчинами и женщинами в Индии и других восточных странах», — писал в свое время Д. Д. Фрэзер⁵².

Деревья, принадлежащие к одной породе, поддерживают между собой родственные связи, испытывая друг к другу человеческие чувства.

⁴⁸ Загадки. № 1738. С. 64.

⁴⁹ См.: Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 52, 57—60.

⁵⁰ Традиционный фольклор Новгородской области. СПб., 2001. № 231. С. 253.

⁵¹ Таксами Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976. С. 205.

⁵² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 17.



Они блюдут идущие из глубины веков установления, незыблемо храня по отношению к людям закон гостеприимства: «Пришел мужик к сосенке и подавался: „Сосенка-матушка, пусти ночевать“. К сосне ночью приходит другая: „Поди, — говорит, — матушка умирает“. Сосна говорит: „Нельзя, у меня ночлежник запущен“. Вот она другой раз к ней приходит: „Иди ты, — говорит, — скурее“. — „Нельзя, — говорит, — раз у меня ночлежник запущен“. Вдруг не так далеко сосна повалилась, шум по лесу пошел. Мужик все слышал то»⁵³.

Характерно, что архетип «дерево-человек-жилище» продолжает удерживаться и в народном изобразительном искусстве даже на позднем этапе его бытования. Отчетливо обозначаясь в вышивке⁵⁴, он дублируется и в архитектуре: дерево—опорный (подчас антропоморфный) столб—изба, равно как и дерево—«намогильный столбик» (нередко это человекоподобный идол)—«намогильный домик» («домовина», генетически родственная архаичным формам жилища)⁵⁵.

В дошедшей до нас традиции преобладают образы деревьев, в которые в момент смертельной опасности либо после своей смерти перевоплотились люди. Например, в сказке часто принимает облик дерева героиня, спасающаяся от преследования. В балладе о Василии и Софье влюбленные, реинкарнируясь в деревья, растущие на их могилах, переплетаются своими ветвями и корнями, проявляя в новых, древесных, формах прежние человеческие чувства. Как отмечает Э. Тэйлор, «учение о переселении душ признаёт в широких размерах возможность перехода человеческих душ в деревья»⁵⁶. Антропоморфный код, обнаруживаемый в растительных образах, глубоко укоренился в данной этнокультурной традиции, о чем, в частности, свидетельствуют русские народные песни, в которых деревья, будь то клен и береза, дуб и рябина, испытывают привязанность друг к другу: «Березка к клену на плечо не раз склоня-, не раз склонялась горячо...»; «Тонкими ветвями я б к нему прижалась и с его листвою день и ночь шепталась...». В соответствии с традицией плоть дерева отождествляется здесь с человеческим телом, а шум листвы — с человеческой ре-

⁵³ АКарНЦ РАН. 7. № 24. — № 9.

⁵⁴ Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография. 1947. № 2. С. 67—94.

⁵⁵ Денисова И. М. Дерево-дом-храм в русском народном искусстве // Советская этнография. 1990. № 6. С. 100—114; Медведев П. П. Некрокультурные сооружения Беломорского Поморья (К вопросу о взаимосвязи поморской культуры и традиций старообрядчества) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 198—209.

⁵⁶ Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 288—289.

чью. [Вспомним при этом о друидах, полагавших, что по шелесту листьев можно истолковать прорицание, исходящее от духа дерева.] Персонаж, в котором сочетаются человеческие и древесные черты, обнаруживается и в орнаментике вышивки. Так, в материалах, собранных в 1926 г. в Заонежье, среди изображений, имеющих культовое происхождение, довольно часто встречаются фигуры женщин, которые сливаются со священными деревьями либо чередуются с ними⁵⁷. При этом, как показывают веписские вышивки, верхняя часть мифического дерева плавно перерастает в человеческий торс с поднятыми по диагонали *руками-ветвями*, а низ ствола снабжается *ногами*⁵⁸. Подобное изображение варьируется: руки либо вырастают из ветвей, либо трансформируются в ветви.

Иногда дерево — это совокупность родственных между собой персонажей. Причем основной персонаж перевоплощается в ствол, а производные от него — в ветви. Такова баллада о загубленной свекровью невестке с «малыми детушками». Уже А. А. Потебня заметил, что «сближение ветки и дитяти в песнях очень обыкновенно»⁵⁹. Вместе с тем широкое распространение во многих этнокультурных традициях получили и поверья о происхождении из ветвей дерева людей, положивших начало отдельным родам и целым народам⁶⁰. По Гесиоду, Зевс создал третье поколение людей из дерева. Архетип, связанный с «очеловечиванием» дерева и — шире — «сообщества» деревьев, проявляется и в литературном творчестве: *«статные осины высоко лепечут над вами; длинные, висячие ветки берез едва шевелятся; могучий дуб стоит, как боец, подле красивой липы»* (курсив мой. — Н. К.) (Тургенев И. С. Лес и степь). Обнаруживается в литературе и противоположная тенденция — человек отождествляется с деревом или частью дерева:

На древе человечества высокою
Ты лучшим был его листом,
Воспитанный его чистейшим соком,
Развит чистейшим солнечным лучом!
(Ф. Тютчев)

Синкретизм дерева и человека в мифологическом сознании дублируется слитностью дерева/леса и лешего, в котором есть признаки как человека (предка, покойника), так и природной стихии (в частности, древесного духа).

⁵⁷ Кнатц Е. Э. Вышивки Заонежья // Искусство Севера. Л., 1927. С. 71.

⁵⁸ Косменко А. П. Народное изобразительное искусство веписов. С. 75, 77.

⁵⁹ Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке. С. 342.

⁶⁰ Веселовский А. Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. С. 341—342.



Образ «дерево-человек», как и образ «дерево-леший», в процессе бытования трансформируется. В результате антропоморфная сущность некогда синкретического образа постепенно выделяется в качестве самостоятельного персонажа. Фитоморфная же составляющая оказывается в этом случае его атрибутом, локусом или обиталищем. Например, в одной из бывальщин дерево изображается как своего рода повозка-волокуша, принадлежащая мифическим лесным существам. Будучи чрезвычайно архаической по своему происхождению и уже выходящей из употребления в крестьянском быту, эта повозка теперь предстала как средство передвижения мифических участников свадебного поезда. «Черти» тянут *ель за вершину*, соотносимую с верхним миром, а *на комле*, связанном с нижним миром, располагаются «поезжане»⁶¹. В данном эпизоде как бы иллюстрируется заключенная в горизонтали вертикальная модель Вселенной, где мифические существа, по сути, перемещаются из одного мира в другой. Такое перемещение предусмотрено логикой свадебного ритуала, семантика которого в качестве обряда перехода (*rites de passage*) сохраняется, по верованиям, и в инобытии. В большинстве же мифологических рассказов деревья осмысляются как атрибуты разгневанного лешего, которыми он изгоняет нарушителей ритуально-этикетных норм из своих владений: «<...> *соснами* как начнет хлестать либо *елками* — неделю лежать будешь»⁶². Или: «А ему чего-то не понравилось, что он их (любопытствующих. — Н.К.) привел, лешему-то. Ну вот, пошел да, говорит, как начал их *вершины* жарить-хлестать. А *елки* дак так и валяются»⁶³. Или: «Зачем вы это ударили *ольховой палочкой* (курсив в цитатах мой. — Н.К.) коня по ноге, зачем вы это делали?» — приговаривает старушка, исполняя обряд с целью излечить коня, прискакавшего из лесу на трех ногах⁶⁴.

Нередко деревом маркируется локус, куда леший или колдун, находящийся с ним в договорных отношениях, возвращает пропавшую в лесу животину. И, наконец, дерево — это жилище духа-«хозяина» леса. Таковым может быть «вековая елка». Сам же леший уже полностью дифференцирован из своего древесного «контекста»: некоего дядю Андрея, опрометчиво срубившего его обиталище, «хозяин» преследовал до самой деревни, а на второй год сжег у него овин⁶⁵.

⁶¹ АКарНЦ РАН. 184. № 61. — № 187.

⁶² Там же. 171. № 86. — № 333.

⁶³ Там же. 140. № 248. — № 391.

⁶⁴ Там же. 192. № 35. — № 41.

⁶⁵ Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. М., 1877. Ч. 1. С. 194. — № 6 (Изв. Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XXX).

Антропоморфизированный персонаж, уже как будто окончательно отделившийся от дерева, зачастую продолжает сохранять признаки былой соотнесенности с ним: «А в этой осины сидит человек, ноги на земле, а голова выше осины. И сапоги блестят, лакированы сапоги»⁶⁶. Такую связь в мифологических рассказах и поверьях обнаруживает прежде всего леший (или аналогичный персонаж, принадлежащий к тому же типологическому ряду), равно как и мировое древо, нередко имеющее антропоморфные очертания. Подобная соотнесенность выражается по-разному. В одной из бывальщин мальчик, заблудившись в лесу, встретил там «старика» в армяке, «мохнатом, словно мохом обросшем, цветом темном, как дубовом». Встав на день под «корявый дуб» и закрыв мальчика своим армяком, «старик» сливается с деревом настолько, что ни сам он, ни упрятанный мальчик не обнаруживаются людьми, проходящими совсем рядом⁶⁷. [Впрочем, в некоторых вариантах этого сюжета мальчик, локализованный под деревом (т. е. у корней, на грани миров) и почти слившийся с ним («сидит <...>, скорчившись», т. е. пребывая как бы в эмбриональном предсуществовании), все же был замечен шедшим мимо мужиком, тогда как покровительствующий ему лесной старик, принадлежащий иному миру, так и остался невидимым: «„Ты с кем здесь?“ — „Я, — говорит, — с отцом“ <...> — „А кто твой отец?“ — „Старик“»⁶⁸.] В другом рассказе соотнесенность лешего с деревом проявляется в том, что он, показываясь в облике мужика, одет в «орешниковский ермик»⁶⁹, т. е. в армяк из орешника (вариант: имеет цвет этого куста), что также делает мифическое существо неотличимым от природного объекта. Подобные представления основываются на мифологемах «плоть дерева—человеческое тело», «древесная кора—человеческая кожа». Не случайно, согласно бывальщине, у мужика, который воткнул в бревенчатую стену топор, этот же топор в боку и «оцютилсы». А в духовном стихе «Христовы телеса» опали, как кора, отвалившаяся от дуба.

Иногда соотнесенность лесных стариков и старух с деревьями проявляется в устойчивой локализации под ними, что служит знаком приближенности этих персонажей к нижнему миру, который, по сути, еще не отличаясь от верхнего мира, отнюдь не воспринимается как преисподняя. Лесных стариков, по рассказам, часто видят раскладывающими огонь

⁶⁶ АКарНЦ РАН. 142. № 10. — № 23.

⁶⁷ Смирнов М. И. Сказки и песни Переславль-Залесского уезда. М., 1922. V. С. 76.

⁶⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3-х т. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 185. — № 168.

⁶⁹ Верования великоруссов Шенкурского уезда: (Из летней экскурсии 1916 г.) / Собр. и зап. П. Г. Богатырев // Этнографическое обозрение. 1916. № 3—4. С. 49. — № 29.



под густыми деревьями и греющимися около него (знак синкретизма этих мифических антропоморфных существ с покойниками). А лесные старухи, сидя поодиночке под деревьями, кричат или воют дрожащими голосами⁷⁰. Не случайно и в псевдобыличке мужик, выдавая себя за лешего, встает не лишь бы где, а именно под деревом — в наиболее характерном для него локусе⁷¹.

Связь мифологического персонажа с деревом проявляется и в локализации его на этом природно-экзистенциальном объекте. Так, зоантропоморфный леший, принявший облик белки, но выдавший себя в момент смертельной опасности человеческим голосом, располагается при закате солнца, знаменующем «размыкание» миров, на ели⁷², осмысляемой как медиативный топос. И еще одна версия соотношенности мифического антропоморфизированного существа с деревом: «лесной» подвешен «в *деревине*». Он просит охотника вызволить его оттуда. Заметим, что и в данном случае не исключены глухие отголоски древнего похоронного обряда «с погребением в колоде, установленной на дереве»⁷³. Дело в том, что в новгородских говорах *деревина* — это не только отдельное дерево или срубленный ствол, бревно, но и *колода*, означающая в народных говорах также *долбленный гроб*⁷⁴. Вообще, образ дерева устойчиво включен в символику похоронного обряда. Вспомним хотя бы эпизод, в котором леший, прогнавшись на пастуха за какую-то провинность, раскалывает *лесину* — ствол дерева⁷⁵ и сажает его в образовавшийся «рощеп» («росчоп») — по сути, в ту же колоду. Причем в других вариантах персонажи могут меняться местами. В одной загадке такая колода-гроб представлена в виде двух долбленных из цельного дерева корыт: «Несут корыто, другим покрыто»⁷⁷. Этот фольклорный мотив восходит к древнему обычаю захоронения. Его реминисценции зафиксированы, в частности, в бурятской традиции, где по за-

⁷⁰ Петров К. Повенецкие карелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 18. С. 65.

⁷¹ АКарНЦ РАН. 23. № 408. — № 43.

⁷² Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. № 110. С. 196.

⁷³ Иванов С. В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). С. 180.

⁷⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т. 1. С. 430.

⁷⁵ Там же. Т. 2. С. 280.

⁷⁶ Верования великоруссов Шенкурского уезда: (Из летней экскурсии 1916 г.). С. 49, 51. — № 32—33.

⁷⁷ Загадки. № 1657. С. 61.

вершении кремации умершего шамана пепел «замуровывали» в толстую сосну⁷⁸. Некогда захоронению в дереве подвергались и простые смертные. Рудименты представлений о таких формах данного обряда сохранились, к примеру, в удмуртской фольклорно-этнографической традиции. В ней зафиксирован «архаический способ захоронения в лубе (по сути, в коре дерева. — Н. К.), обвязанном лыком (т. е. полосами коры. — Н. К.), или в колоде, когда человек, согласно мифологическому мировоззрению, должен был стать „сердцевиной дерева“, т. е. вернуться туда, откуда он пришел»⁷⁹. Со временем этот способ захоронения трансформировался в обряд омоложения тела усопшего на лубе⁸⁰ либо в обряд спуска стариков на лубе: «На лубе отца спустил — и сам того же жди»⁸¹. Семантическим эквивалентом захоронению в лубе является погребение в колоде («дубовая колода, просторная»), зафиксированное, в частности, былинной о Михайле Потыке и Марье Лебеди Белой. Как считает Д. Д. Фрэзер, страх перед покойниками имел первостепенное значение в развитии поклонения деревьям и — шире — в формировании первобытной религии⁸².

Есть и другие разновидности проявлений былой нерасчлененности мифологического персонажа с деревом. На какой-то момент выделившись из этой синкретической общности, он может в очередной раз раствориться в ней. Так, леший, добежав до «шляповатки (лесина такая, без сучьев, только с вершинкой)», «там пропал», «не стало его»⁸³. Действие противоположной направленности можно обнаружить лишь в наиболее архаических этнокультурных традициях, например, в эвенкийской. Здесь дух дерева (это одна из составляющих образа лешего) высовывается по самую грудь из корней дерева⁸⁴, связанных с нижним миром⁸⁵.

В нарративном творчестве обнаруживаются и следы былой слитности образов человека и дерева. Сохранившись до наших дней лишь в реликто-

⁷⁸ Михайловский В. М. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки // Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1892. Вып. 1. С. 94.

⁷⁹ Владыкина Т. Г. Языковые клише ритуализированных норм поведения удмуртов // Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. М., 2009. С. 39.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 270.

⁸² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 8.

⁸³ АКарНЦ РАН. 39. № 13а. — № 25.

⁸⁴ Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 84.

⁸⁵ Ершов В. П. Ель — Мировое дерево (корни, вершина) // Культурное и природное наследие Европейского Севера. Архангельск, 2009. С. 350—355.



вых формах, они проявляются в галлографических образах, обусловленных измененным состоянием сознания людей, переживающих «предельные» кризисные ситуации. Тем не менее, вызванные к жизни «обманом зрения», галлографические образы устойчиво основываются на архетипах. Как повествуется в одном из рассказов, женщины, проходя по лесу, видят издали свою односельчанку Марью: «<...> так Марья, наверное, черное платье. Марья, наверно, наклонилась»⁸⁶. Однако когда женщины приблизились к ней, выяснилось, что это вовсе не Марья, а *нагибина*, т.е. наклоненное дерево, имеющее изгибы наподобие локтя или колена⁸⁷, что усиливает сходство дерева с человеком. Следы соотнесенности дерева-нагибины с человеком высвечиваются даже в параллелизме частушки, где нагнувшиеся деревья сопоставляются с обиженными девушками:

Я поехал в лес по дрова —
 Елочки нагнулися.
 На беседу не пришел —
 Девочки (курсив мой. — Н. К.) надулися⁸⁸.

В других галлографических образах дает о себе знать архетип «животное-дерево»: «<...> видим, что, говорит, будто *конь* наш стоит, серый был, как будто он наклоняет голову и ест. Подъехали — береза. Склонивши *береза* (курсив мой. — Н. К.) стоит»⁸⁹. Подобной *нагибине* — изогнутому стволу/стеблю/изогнутой ветви — некогда придавался мифологический смысл, иначе этот образ не сформировался бы в орнаментике вышивки. Здесь он мог составлять основную часть узора — *серёдку* либо помещаться в дополнительной полосе — *подузоре*⁹⁰.

Аналогичная трансформация образа «дерево-персонаж» в образы «дерево+персонаж» наблюдается и в легендах, где типологически сходные коллизии христианизированы. В одном из таких произведений внутри дерева локализуется сама Богородица, оставшаяся бесприютной после разорения часовни Казанской Божией Матери: «В роще в лапту играли, это до

⁸⁶ АКарНЦ РАН. 133. № 100. — № 299.

⁸⁷ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 392; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 3. С. 307; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 47.

⁸⁸ *Власова З. И., Горелов А. А.* Частушки в записях советского времени. № 1012. С. 69.

⁸⁹ АКарНЦ РАН. 201. № 220. — № 35.

⁹⁰ *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. С. 104—105.

войны было. Мой отец ухом прислонился к дереву и слышит, будто женщина плачет. — „Кто ты? Чего ты плачешь?“ — [спрашивает отец]. — „А это я, Пресвятая Матушка Богородица, у меня всё украли, всё унесли, даже платка на голову нет“. Потом проверили: а все заветы из часовни унесли — украли»⁹¹. [Подобные представления основаны на древних верованиях, в соответствии с которыми растения заключают в себе некую внутреннюю сущность. Это может быть душа/дух дерева либо его *сердцевина*. Последнее находит отражение в загадке: «Ростом с сосну, от станового корня до макушки, а от земли не видать»⁹². Сходный образ обнаруживается в польской сказке: в стволе дерева локализуется сердце в виде золотого слитка, в которое воплотился некий князь⁹³.] Архаическим предшественником «древесной» Богородицы был не кто иной, как языческий древесный дух, живущий в теле дерева, превративший его в свое обиталище и говорящий оттуда. Отождествление Богородицы, по сути, с духом дерева имеет аналоги в древних этнокультурных традициях. Так, с духом дерева идентифицировался древнеегипетский бог Осирис. Согласно дошедшему до нас описанию обряда, изображение Осириса изготовляли из сердцевины, выдолбленной из сосны, а затем опускали эту фигуру, как труп, в образовавшееся дупло. Трудно вернее выразить представление о дереве как об обиталище мифического существа⁹⁴. По буддийским же сказаниям, «сам Будда во время своих метаморфоз был сорок три раза древесным гением»⁹⁵.

Аналог «древесной» Богородице обнаруживается в вышивке. Например, это женщина, совмещенная с деревом в одной фигуре: ее платье сливается с треугольным основанием дерева, символизирующим его комель и корни. И наоборот, в изобразительном искусстве встречается дерево, имеющее очертания человека. Раскинув широкие ветви, уподобляющиеся рукам с кистями, оно как бы растворяется в женской фигуре⁹⁶.

В другой же легенде христианизированный персонаж, представленный в аналогичной ситуации, локализуется не в дереве, а у дерева, т. е. уже выделяясь из него: «<...> один мужик шел с Горки и встретил старич-

⁹¹ Кенозерские сказки, предания, былички. С. 127. — № 10.

⁹² Загадки русского народа / Сост. Д. Н. Садовников. М., 1959. № 1457ж. С. 167.

⁹³ Волозова О. Б. Сон и сказка // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. I. М., 1992. С. 153—154.

⁹⁴ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 362—363, 422. См. также: Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 288.

⁹⁵ Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 396.

⁹⁶ Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2003. С. 160; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. С. 115.



ка седатого [святого Макария]. — „Ты чего здесь?“ — „Я там жил, а домик мой увезли в Горку. Вот места себе ищу. Вот где я место себе облюбовал, здесь у *березок* (курсив мой. — Н.К.), вот где мой домик будет“»⁹⁷. Соответственно не в каком-либо ином месте, а именно «у большого ветвистого дуба» останавливается, по легенде, святой Георгий, унаследовавший от своих архаических предшественников функции покровителя волков. Локализованный у этого дерева, он «начал рассылать волков в разные стороны и наказывать всякому, чем и где пропитаться»⁹⁸. Такое соотнесение имеет широкий контекст. В буддийской мифологии каждый из будд всех времен и во всех мирах, находясь в состоянии аскетического сосредоточения, достигал просветления именно под деревом *бодхи*, что и означает «просветление»⁹⁹. Устойчиво локализуются под деревом и фольклорные персонажи, имеющие реальные прототипы. Таков, в частности, Элиас Лённрот, который, по преданию, записывал карельские руны, сидя под сосной, названной впоследствии его именем: «сосна Лённрота». Под этой же сосной находили творческое вдохновение и сами рунопевцы.

Реликтовые проявления субъектно-объектной нерасчлененности образа дерева-человека в фольклорно-мифологической традиции сохраняются до наших дней. Вместе с ними в пережиточных формах удерживаются и древние представления о невыделенности человека из мира природы. При этом стирается сама грань между материальным и духовным, природным и культурным, равно как и между реальным и мифическим. В силу адаптации образа дерева-человека к изменяющимся условиям он со временем превратился в поэтический троп, получив законное право на существование в новую эпоху. Средством подобной адаптации оказалась и дифференциация данного субъектно-объектного образа на самостоятельные составляющие — субъект и объект. Однако эти составляющие не порывают былых связей со своим общим архетипом, определяющим возможности их трансформаций и переосмыслений.

Наряду с архетипом «дерево-человек» / «дерево-мифическое существо» в рассматриваемых нарративах продолжает пульсировать архетип «дерево-жилище», истоки которого относятся к тем доисторическим временам, когда дерево действительно служило для первобытного человека жильем. Наглядной акционально-предметной реализацией архетипа

⁹⁷ Кенозерские сказки, предания, былички. С. 128. — № 11.

⁹⁸ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1. Примеч. С. 476.

⁹⁹ Мьяль Л. Э. Буддийская мифология // Мифы народов мира: В 2-х т. М., 1980. Т. 1. С. 192.

«дерево-жилище» служит обряд «посадки на месте будущего дома, среди сруба, живого дерева с корнями»¹⁰⁰. Чаще это была березка или елочка. Впрочем, в качестве временного пристанища дерево в крестьянском быту использовалось довольно часто, что создавало реальные предпосылки для репродуцирования данного архетипа: «Вот едет девочка по дороге <...>. Вскоре затемнело. Девочка, спустившись с лошади, села под дерево, а лошадь привязала рядом себя [рядом с собой]. Это было в августе месяце: ночь не длинная слишком. Просидевши до свету, поехала дальше»¹⁰¹.

В мифологических рассказах прослеживается особого рода взаимосвязь между деревом и крестьянским жилищем. Каждой части дерева соответствует определенная часть избы. Так, «третья нагибина» (вариант: сосна), за которую ухватился «дедка», сидевший за спиной лихого наездника, оказалась матицей его родного дома: он как раз и стоял третьим от края деревни. И потому злополучный путешественник очутился «в своей избе под балкой, под матицей»¹⁰². В другом варианте он очутился держащимся за полати¹⁰³. «Толстому-претолстому» же суку, тянущемуся над дорогой, в избе соответствует воронец: на нем-то старик и повис, «поймавшись руками»¹⁰⁴.

Соотнесенность дерева с жилищем проявляется и в локализации ночевки человека в лесу. От выбора дерева для этой цели зависит исход кризисной ситуации — сможет ли человек вернуться домой: «Мальчик заблудился в лесу и, блуждая, на болоте встретил деда. Он ему сказал: „Не ложись *под елку* спать, ложись *под березу* — будешь *на перине* спать“. Мальчик вышел наутро — за десять километров от своей деревни»¹⁰⁵. И наоборот, спанье *на перине* в доме может обусловить пребывание *на дереве*: «Она [старушка] повалилась спать и молитву сотворила. Повалилась *на перину* [в доме у «цорта»], очутилась *на лесины, на вершины* (курсив в цитатах мой. — Н. К.), у самой реки»¹⁰⁶. (Образ *лесины*, осмысляемой в данном контексте как эквивалент образа *дерева*, и в первую очередь

¹⁰⁰ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в обрядах и сказаниях европейских народов. С. 49—50; См. также: Денисова И. М. Дерево—дом—храм в русском народном искусстве. С. 110—111.

¹⁰¹ АКарНЦ РАН. 121. № 194. — № 78.

¹⁰² Там же. 7. № 11.

¹⁰³ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. № 68. С. 128. — № 14.

¹⁰⁴ Минорский П. Из мира народных поверий жителей Вытегорского уезда // Олоонецкие губернские ведомости. 1875. № 91. С. 1, 014.

¹⁰⁵ АКарНЦ РАН. 199. С. 35. — № 13.

¹⁰⁶ Там же. 54. № 268. — № 182.



его ствола¹⁰⁷, служит символом концентрированного средоточия леса в целом, а вместе с тем и его единичного проявления.) Образ такой «лесины», имеющий и некоторые признаки мирового дерева, полисемантичен. Ее вершина связана с верхним миром. Расположение этой «лесины» у самой реки свидетельствует о ее локализации на границе с иным миром. Пребывание старушки на вершине дерева служит знаком-символом ее предполагаемого, но в силу неких причин так и не состоявшегося воздушного погребения.

В круг образов дерева-жилища вписываются и представления о старом хвойном дереве как жилище лешего. Срубив вековую елку, мужик остался если и не без дома, то, во всяком случае, — без овина¹⁰⁸. Отождествление дерева и дома обнаруживается и в загадке о сосне: «Придет смерть за старушкой, станет бабка избушкой»¹⁰⁹. Здесь также постулируется идея взаимоперекодировки дерева и жилища: по своей кончине сосна как бы инкарнируется в постройку.

Дерево связано, с одной стороны, с миром людей, а с другой — с инобытием, потусторонним миром. Им маркировано *такое место, такое место круглое, такая кружайка, такой кружок*. Этот локус, качественно отличающийся от остального пространства, будет рассмотрен нами далее. Здесь же отметим, что дерево, расположенное в его центре, имеет некоторые признаки мирового дерева, соединяющего мир людей с трансцендентным миром¹¹⁰. Отличительным знаком такого дерева, согласно одной из бывальщин, служит усаживающаяся на него птица, символизирующая душу предка. В эту птицу в данном случае обратился леший, образующий с мифическим предком синкретическое единство: «<...> *вспорхонулсе* [большущий-большущий дядька] и сел, — говорит, — на сосну, образовалсе *птицей* (курсив мой. — Н. К.)»¹¹¹. В этом облике леший символизирует некую упорядоченность лесного микрокосма, соотнесенного с верхним и нижним мирами.

¹⁰⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 280; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 3. С. 115; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 8. С. 211; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. II. С. 485.

¹⁰⁸ Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. Ч. 1. С. 194. — № 6.

¹⁰⁹ Загадки. № 1725. С. 64.

¹¹⁰ См. об этом: Денисова И. М. Образ Мирового дерева в русской народной вышивке // Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 186—201. См. также: Она же. Мосты времен: космологические архетипы в традиционной культуре // Древнерусская космология. СПб., 2004. С. 415—426.

¹¹¹ АКарНЦ РАН. 93. № 158. — № 16.

Дерево осмысляется как путь в иной мир и обратно. Не случайно *дерево* и *дорога*, по мнению исследователей, имеют в славянских языках этимологическое родство. Причем наиболее близким к нижнему миру в народных верованиях считается комель. Вот почему в ритуальной практике исключительное внимание уделяется именно этой части дерева, особенно если оно выворочено с корнями. Например, пастух, вступая в договор с лешим, подходит к такому комлю, спихивает вниз полагающиеся в этом случае «относы» и, глядя «туды» между ногами, как бы «разговариват» с обитателями нижнего мира, к каковым в данном контексте принадлежит прежде всего леший¹¹². Впрочем, приношения можно оставить и под деревом: «Как в лес пойдешь и какá береза на тебя глянет — пód положи яйцо, гостинец. И все будет хорошо: тогда, куда скот ни пойдет, все будет возвращаться»¹¹³. Иной раз пастух кладет под деревом и «отпуск» — некую материализацию договора с мифическим «хозяином»¹¹⁴. В этом свете неудивительно, что под деревом разыгрываются всевозможные мистерии. Их очевидцы слышат здесь акустические проявления параллельного мира, определяемые рассказчиком посредством глагольной пары-бинома: «зачудило, зашумело». Инобытие дает о себе знать и динамическими признаками. Когда люди, остановившиеся под деревом, на эту невидимую силу науськали и спустили собаку, то ее «зачало там драть». Не помогают и запущенные туда головни, которые обычно надежно оберегали людей от нечистой силы, — они, подобно бумерангу, возвращаются обратно, а под деревом «зауськало да засвистало»¹¹⁵. В другой бывальщине плясавшие у елки/под елкой услышали, как вдруг «тут и запело»¹¹⁶. Ночующий же под деревом (под елкой) может столкнуться и с визуальными проявлениями потустороннего. Во сне, т.е. в состоянии, преодолевающим границы между мирами, открывается некая иная реальность, не принадлежащая нашему миру: расположившемуся на ночь под деревом привиделся человек, шедший с двумя собаками (такой персонаж обычно идентифицируется с лешим). Как только контактер проснулся, выяснилось, что «ничего нет». Вновь заснул — «опять кажется так же»¹¹⁷. Одним словом, в мифологическом сознании граница бытия и инобытия, каналом между которыми служит дерево, оказывается весьма зыбкой.

¹¹² Там же. 23. № 134. — № 192.

¹¹³ Там же. 149. № 63. — № 18.

¹¹⁴ Там же. 93. № 121. — № 205.

¹¹⁵ Там же. 39. № 38к. — № 19.

¹¹⁶ Там же. № 38и. — № 20.

¹¹⁷ Там же. 23. № 377. — № 92.



Таким образом, в коллективной генетической памяти носителей мифологической традиции, помимо архетипа «дерево-человек»/«дерево-мифическое существо», хранятся и следы представлений о дереве-жилище, о мировом древе, о дереве как пути в иной мир.

Мифологические признаки, присущие дереву, распространяются и на пень, колоду, чурбан, бревно, образы которых хранят следы своей былой нерасчлененности. Для выявления природы подобного синкретизма предпримем экскурс в область лингвистики.

В современном русском языке значения лексем *пень* и *колода* имеют существенное различие. Если *пень* — это «оставшаяся на корню часть ствола спиленного, срубленного или сломанного дерева»¹¹⁸, то *колода* — «короткое толстое лежачее бревно»¹¹⁹.

Тем не менее в древнерусском языке, как и в народных говорах, данные понятия не были до такой степени разведены. Например, *пнем* в диалектах называли не только оставшуюся на корню часть ствола, но и «нижнюю часть живого дерева, от корневища (комля) до первых сучьев; вернее: *колоду, лесину*»¹²⁰. Вместе с тем одним из значений лексемы *пень* в древнерусском, как и в сербохорватском, языке является «ствол дерева»¹²¹. С другой стороны, близкое значение в древнерусском языке имеет и лексема *колода*: это «толстый, лежачий ствол дерева», равно как и «тяжелый обрубок дерева»¹²². В севернорусских же говорах *колодой* может называться вырванное с корнями дерево, а *колодиной* — толстый ствол упавшего дерева¹²³. Иначе говоря, в языковой картине мира *пень* и *колода* в плане семантики достаточно взаимопроницаемы. Мало того, значения обеих лексем нередко совмещены в одном диалектном слове. Например, *колодник*, т. е. «буревал», — это и «часть дерева, дающая бревно», и «пень»¹²⁴.

¹¹⁸ Словарь русского языка: В 4-х т. М., 1983. Т. III. С. 40.

¹¹⁹ Там же. Т. II. С. 74.

¹²⁰ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: М., 1990. Т. 3. С. 29.

¹²¹ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1988. Вып. 14. С. 193; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 1987. Т. III. С. 233.

¹²² Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 244.

¹²³ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1995. Вып. 2. С. 400—401.

¹²⁴ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. С. 139.



О таком буреломе в народе говорят: «Лес — пень да колода!»¹²⁵. «Колодье-пень» фигурирует и в былинах. *Колода, пень* в общем значении «долбленный улей» обнаруживаются и в диалектном *колозень*¹²⁶. Однако наиболее отчетливое отождествление этих понятий проявляется в различного рода фразеологизмах: «Через пень колоду» (делать что-либо плохо, небрежно, кое-как, еле-еле или идти, развиваться негладко, неслаженно, с заминками и перебоями); «Валить через пень колоду» (делать что-либо неповоротливо, медленно, неумело)¹²⁷. Слабая дифференцированность обоих понятий обусловлена их изначальной нерасчлененностью.

И в языковой, и в устно-поэтической традиции пень и колода очеловечиваются. В соответствии с первобытным мировосприятием предметы неживой природы не только одушевляются, но и олицетворяются. Следы былой антропоморфизации сохраняются, к примеру, в просторечном бранном выражении «пень березовый» или «пень», относящемся к человеку глупому либо бесчувственному, к болвану, тупице, дураку: «Этому пню не растолкуешь»; «Стоит, как пень»; «И смирен пень, да что в нем?»; «Нет паренька, не отдашь за пенька» и т. д.¹²⁸. В старину пень персонифицировался даже в детской игре: «*Пень* стоит посредине, четверо кругом; разбегаются все, меняясь местами; кто остался, тот *пень*»¹²⁹. В других случаях этой номинацией определяется состояние человека, оказавшегося в крайнем затруднении. Это состояние передается фразеологизмом «стать в пень». Соответственно, к человеку, приведшему в такую ситуацию другого, применимо выражение «ставить/поставить в пень»¹³⁰. Именно в этом значении употребил данный фразеологизм П. А. Вяземский:

Бессвязных мыслей, слов пустым набором
Читателей не становил ты в пень.

К числу «древесной» лексики, характеризующей неуклюжего, неповоротливого человека, относится и *колода*: «Лежит, как колодина»¹³¹; «Старый муж и на руку колодой валится»; «Старый муж, что гнилая колода

¹²⁵ Там же. Т. 3. С. 29.

¹²⁶ Там же. Т. 2. С. 139.

¹²⁷ Словарь русского языка. Т. III. С. 40; Фразеологический словарь русского языка. М., 1986. С. 54, 312.

¹²⁸ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. С. 29.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Фразеологический словарь русского языка. С. 450, 454.

¹³¹ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2. С. 401.



лежит»¹³². (Заметим, что гнилая колода, гнилой пень, сухое дерево в мифологическом восприятии подобны мертвым людям.) Кроме того, в частушке неуклюжая девушка сравнивается с обрубок дерева: «Супостаточка идет, / Как колода валится. / Неужели, дорогой, / Тебе такая нравится?»¹³³. В аналогичном контексте может использоваться и фразеологизм «пень да колода». Так, о неграмотном деревенском человеке скажут: «Пень да колоду знать»; «Пень она знает да колоду»¹³⁴.

Заметим, что лексеме *колода* близки по своей семантике слова: *чурбан*, *чурбак*, *чурак*, *чурка*, т.е. обрубок круглого дерева, бревна¹³⁵. В севернорусских говорах взаимосвязь *чурки* с *колодой* проявляется со всей очевидностью. И то и другое относится к лежащему на земле обрубку дерева: «Какая-нибудь *чурка* лежит, так *колодой* называют»¹³⁶. С другой стороны, *чурка* происходит от *чур* или *щур*, что означает «пень»¹³⁷.

В генетической памяти сохраняется представление о былой персонификации подобных частей дерева: *чурбаном* называют глупого, бестолкового, неповоротливого человека¹³⁸. Близкое значение приобрело в просторечии и слово *чурка*. Признаки антропоморфизации *бревна* сохранились в поговорках: «Сказал бы, да лишние бревна в стене есть»; «Церковь не в бревнах, а в ребрах»¹³⁹. «Бревном» же называют и тупого или нечуткого человека. Иногда бревно (ствол большого срубленного дерева) ассоциируется с пнем, что наглядно проявляется в украинском языке, где *берв* и есть «пень».

Восприятие пня/колоды/чурбана/бревна как человека обусловлено архетипическими импульсами, идущими из глубин традиции и хранящимися в подсознании современного человека. Оно стимулировано также определенными психологическими проекциями, связанными с общей тенденцией к антропоморфизации деревьев. На подобных проекциях отчасти основывается присущая фольклору ситуация одурачивания или самообмана. В этом отношении типична сказочно-мифологическая

¹³² *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 139.

¹³³ Частушки в записях советского времени. № 941. С. 66.

¹³⁴ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1999. Вып. 4. С. 424.

¹³⁵ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 615; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. IV. С. 387.

¹³⁶ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2. С. 400.

¹³⁷ Этимологический словарь современного русского языка / Сост. А. К. Шапошников: В 2-х т. М., 2010. Т. 1. С. 532.

¹³⁸ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. С. 615.

¹³⁹ Там же. Т. 1. С. 126.

коллизия: мужик надевает на березовый пень свою шляпу, балахон, опоясывает его кушаком. Проходивший мимо черт принимает одетый в человеческую одежду пень за самого мужика¹⁴⁰. Приведенная коллизия сопоставима с поговоркой: «Наряди пня — и пень будет хорош»¹⁴¹. В одной из псевдобыличек девушка, заранее опасаясь, что встретит на лесной дороге «бурлака» (т. е. чужого человека, занимающегося отхожим промыслом), как и следовало ожидать, в предполагаемом месте его увидела. В страхе девушка хлестнула «бурлака» погонялкой, которую тот якобы у нее и отнял. По прошествии времени выяснилось, что «о дорогу» стоял не «бурлак», а покрытый снегом пень, вокруг которого обвилась та самая «выхваченная» из рук погонялка¹⁴². Архетип «пень-человек» дублируется в поговорке: «Прибился, что придорожный пень»¹⁴³. Этот же универсальный прообраз просвечивается и в загадках о пне/пнях: «Стоит Ермак, на нем колпак / Не шит, не бран, не поярковый»; «Стоят старички, на них белы колпачки / Не шиты, не мыты, не вязаны»¹⁴⁴. В этих природно-экзистенциональных образах проявляется их человеческая сущность. Предпосылкой такому восприятию обычно служит особое психологическое состояние, в котором пребывает очевидец происшествия в тот момент, когда он принимает березовый пень за человека, да еще мало ли что задумавшего: «Я сам лично иду, а темно уже было, смотрю, человек стоит. А я небольшой был так, боюсь: „Как же, человек; мало ли чего он стоит <...>“. Потом иду-иду, подошел. А березовый пенек стоит, и всё. А будто человек (курсив мой. — Н. К.), хоть лопни...»¹⁴⁵. Архетип «пень-человек» пульсирует даже в частушках: «Я вчера в Сенном Ручью / Целовал не знаю чью: / Думал, в кофте розовой, / А то пень березовый»; «Край дороги обнимает / Ванька пень березовый: / Думает, его милашка / В новой кофте розовой»¹⁴⁶; «Целоваться не умеет — / Это что за паренек! / Целовал бы, в самом деле, / Он березовый пенек»¹⁴⁷. Формирование подобных воззрений в первобытном сознании восходит к представлениям о возможности брачных отношений между человеком и

¹⁴⁰ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. № 35. С. 57. — № 46.

¹⁴¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. С. 29.

¹⁴² АКарНЦ РАН. 23. № 278. — № 45.

¹⁴³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. С. 29.

¹⁴⁴ Загадки. № 1883—1884. С. 69.

¹⁴⁵ АКарНЦ РАН. 134. № 33. — № 44.

¹⁴⁶ Там же. 68. № 126.

¹⁴⁷ Частушки в записях советского времени. № 3304. С. 165.



деревом¹⁴⁸. С этими верованиями связана и загадка о пне: «Летом — девушка, зимой — молодушка»¹⁴⁹.

Сопоставимо с пнем и антропоморфизированное мифическое существо. Согласно одной из бывальщин, мужики, гоняясь за «бабой» (это была лешачиха), бегающей вокруг стога, накидывают на нее крест, после чего вместо «бабы» оказался пень¹⁵⁰. По иной версии, при всех признаках былой взаимосвязи пень и мифическое существо уже в достаточной мере дифференцированы: «Одна женщина ходила искать коровы в лес ночью. Видит, сидит на осиновом пне (курсив мой. — Н.К.) женщина, волосы длинные <...>. Это будто лешачиха сидела сама»¹⁵¹. Локализация подобного персонажа именно на пне настолько устойчива, что она закреплена поговоркой: «Сидит, как черт на пеньке»¹⁵², — где черт — негативно переосмысленный леший.

Модели «человек+пень» и «мифическое существо+пень» восходят к архетипу «мифическое существо-пень». Реминисценции таких представлений мы находим в некоторых сказочных коллизиях: стоило мужику срубить *пень березовый*, как появился «цёрт» с *рудиной* «на плече»¹⁵³ (рудина — ствол либо обрубок красной сосны), в «жилах» которой течет *руда-кровь*¹⁵⁴, что служит знаком-символом изначально «древесной» природы лешего-«цёрта». По другой сказке, кровь брызнула из пня, когда кучер ударил по нему топором¹⁵⁵.

Согласно народным верованиям, сохранившимся в архаических этнокультурных традициях, в пень, как и в колоду, чурбан, бревно, перемещается древесный дух, покинувший срубленное дерево. Этот дух может объявиться в жилище на правах «домовой хозяйки», о былом происхождении которой напоминают ее наименования: «отрубленный пень, кормящий и воспитывающий бог», «богиня срезанного отрубка», «содержащая корень дома» и пр.¹⁵⁶. Подобные представления — одна из предпосылок формиро-

¹⁴⁸ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 17.

¹⁴⁹ Загадки. № 1886. С. 69.

¹⁵⁰ Былички и бывальщины / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991. № 29. С. 54—55.

¹⁵¹ АКарНЦ РАН. 134. № 147. — № 49.

¹⁵² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. С. 29.

¹⁵³ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. № 35. С. 57. — № 46.

¹⁵⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. С. 108; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. С. 513.

¹⁵⁵ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. № 154. С. 287.

¹⁵⁶ Зеленин Д. Саратовская мордва // Живая старина. 1910. Вып. 3—4. С. 309; Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910. С. 70.

вания в фольклорно-мифологической традиции мотива происхождения героя. Так, согласно сказке, старуха нашла сосновый чурбан и, воротясь домой, положила его на печь, топившуюся по-черному. Вдруг она услышала, что чурбан кричит: «Матушка, дымно!» Подойдя к печи, старуха обнаружила: «Был чурбан, а стал мальчик». Из него вырос Сосна-богатырь¹⁵⁷. Природные стихии — дерево (чурбан)+огонь (топящаяся печь) — осмысляются как материал, из которого происходит герой¹⁵⁸.

В этом свете неудивительно, что «чурбачок» может выступать и в роли чудесного помощника. Прикатившись по дороге навстречу солдату, он в роковой час расправляется с разбойниками, спасая жизнь своему хозяину: «<...> скочил словно вихорь, схватил набольшево за ноги и давай их всех трепать. Так он всех и выжил вон»¹⁵⁹.

Однако семантика образов пня/колоды/чурбана данным толкованием не ограничивается. В этих образах обнаруживаются и другие проявления, определяемые иным контекстом. Так, например, пень подчас наделяется функцией мирового древа, которое может иметь и человеческие признаки. Ведь пень, с корневищем и комлем, в той или иной мере — ствол дерева. И в качестве такового он вписывается в систему космологических воззрений. У пня/под пнем, как и у дерева/под деревом, локализуется нижний мир. Согласно бывальщине, некая молодуха зовет к себе кумой одну деревенскую бабу. На вопрос, где же та живет, молодуха отвечает: «А там в лесе, у пня, в норе». Придя к указанному пню, баба по ступенькам спустилась в нору, где увидела такое же «жительство, как и у нас»¹⁶⁰. Поскольку пень соединяет живых с иным миром, сосредоточившим все начала и концы сущего, неудивительно, что именно на пне сказочный герой находит, по сути, книгу судьбы. В ней сообщается, где следует искать прекрасную Царь-девицу.

Связь пня с иным миром отражается и в приглашении «сесть на пенек». Согласно мифологическим рассказам, это предложение, исходящее от загадочного незнакомца, как бы случайно повстречавшегося в лесу, таит в себе угрозу для жизни человека, которому оно адресовано. Тем более что предложение «Ну, давай сядем на пенечек покурим» обращено к дровосеку, рубившему деревья и тем самым провинившемуся перед лесом (это был он), оберегающим лес. Лишь предусмотрительность мужика избавля-

¹⁵⁷ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1. № 142. С. 308.

¹⁵⁸ Подробнее см.: *Криничная Н. А.* Концепция происхождения человека: (По данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск, 1989. С. 4–21.

¹⁵⁹ *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. № 57. С. 91.

¹⁶⁰ АКарНЦ РАН. 91. № 416. — № 47.



ет его от рокового исхода. Сняв «дельнички»-рукавички, мужик кладет их на пенек со словами «Господи, благослови», — что и предотвращает перемещение дровосека за грань бытия. Такая угроза сохраняется даже в том случае, когда люди лишь «все бегают-бегают *через пенечки*». Они попадают в замкнутый круг, несколько раз возвращаясь к одному и тому же месту, где собирали «волнухи», но так и не находя дороги домой¹⁶¹.

Иное дело, когда контакт с параллельным миром ритуально регламентирован. В этом случае сидение человека на пне обеспечивает достижение им желаемой цели: «<...> сидит пастух *на осиновом пне*, а перед ним целая артель врагов, а посередине один такой большой-большой <...>. Лесовой ему, подумавши, и говорит: „Бери вот этого, кривого, он тебе послужи“»¹⁶², т. е. поможет пасти в лесу коров в соответствии с заключенным договором.

Представления о связи с иным миром относятся не только к пню, но и к колоде/колодине, прежде всего к вырванному с корнями дереву или толстому стволу упавшего дерева. Лес, заваленный буреломом, полный таких колод, называют *колодливый*, *колодистый*. Он символизирует царство смерти. В контекст, определяемый подобным лесом, наиболее органично вписывается леший, в чьем образе есть, помимо прочего, признаки и предка, и покойника: «<...> дядька, — говорит, — большущий-большущий. И вот, — говорит, — он прямо *через колоденья* шагал»¹⁶³. В мифологических рассказах леший устойчиво локализуется *на колоде*, связь с которой обусловлена определенными верованиями: «<...> близь дороги, на колоде, сидит мужик, около него винтовка и кузов с хлебом»¹⁶⁴. По иной версии, присев на колодинку, крестьянин видит, а точнее, обретает возможность увидеть лешего в облике «солдата в старинной форме еще»¹⁶⁵, т. е. в нем есть признаки человека, жившего на белом свете в давние времена. Однако наиболее распространенной является коллизия, когда леший обращается к человеку с приглашением: «Дедушка, садись со мной *на одну колодинку*»¹⁶⁶. Или: «Мужик! Садись, — говорит, — *на колодину* (курсив в цитатах мой. — Н. К.)»¹⁶⁷.

¹⁶¹ Там же. 131. № 258. — № 339.

¹⁶² *Перетиц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 7. — № 50.

¹⁶³ АКарНЦ РАН. 93. № 158. — № 16.

¹⁶⁴ *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 4. Отд. 8. С. 141—142. — № 51.

¹⁶⁵ АКарНЦ РАН. 93. № 157. — № 478.

¹⁶⁶ Там же. 73. № 75. — № 55.

¹⁶⁷ Там же. № 85. — № 56.

Этим экзистенциально-природным объектом маркируется близкое присутствие потустороннего мира. Не случайно леший, сидевший в облике охотника *на колоде*, посылает мужика, который искал в лесу пропавшую лошадь, на явную гибель. Заманивая призрачным видением его вороной, лесной «хозяин» направляет несчастного прямо к медвежьему слопцу-ловушке¹⁶⁸. Связь колоды с миром мертвых наглядно проявляется в быличках, где именно под ней находят мертвой корову: «Хозяин (лесной. — Н. К.) сказал, говорит: „Корова *мёртва*, лежит, — говорит, — *под колодиной*“»¹⁶⁹. «И на другой день коровушку нашли мертву. Запахано туды, *под колодину* (курсив мой. — Н. К.). Так одва достали»¹⁷⁰. Притом рассказчики подчеркивают, что сама по себе она туда никак не могла попасть. Заметим, что со временем мотив, основанный на этой модели, трансформируется. Так, например, в частушке мифологическая коллизия обытовляется: «Мы с товарищем вдвоем / Ходили по смородину. / Испугались волков, / Забились *под колодину*»¹⁷¹.

Ассоциация колоды со смертью (ослабленный вариант: смертельной опасностью) в народном мировосприятии имеет глубокие корни. В различных диалектах одним из основных значений лексемы *колода* является «гроб, выдолбленный из ствола дерева»¹⁷². В древнерусском языке XI—XVII вв. лексема *колода* употреблялась в значении «толстое дерево, бревно, гроб»¹⁷³. «Колодчатая домовина» долго использовалась в погребальной практике старообрядцами, строго придерживавшимися древних обычаев. Использование подобного атрибута похоронного обряда зафиксировано и былинами. Узнав о том, что умерла «душечка Марья Лебедь Белая», Михайла Потык нанимает плотников, чтобы «построить колода дубовая, дубовая колода, просторная», где можно двоим лечь. В этой колоде их и хоронят «во матушку сыру землю».

В другом значении, где колода представлена как «лодка-долбленка из целого ствола дерева», она не утрачивает своей соотнесенности с гробом, поскольку в соответствии с верованиями, что загробный мир находится за

¹⁶⁸ Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. С. 142. — № 51.

¹⁶⁹ АКарНЦ РАН. 184, № 15. — № 58.

¹⁷⁰ Там же. 73, № 148. — № 57.

¹⁷¹ Частушки в записях советского времени. № 4886. С. 229.

¹⁷² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 138; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2. С. 400; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 7. С. 244.

¹⁷³ Этимологический словарь современного русского языка / Сост. А. К. Шапошников. Т. 1. С. 412.



водной преградой либо в нижнем течении реки, покойника некогда хоронили в лодке¹⁷⁴. И даже корыто, выдолбленное из обрубка толстого бревна и служащее для корма и водопоя скота¹⁷⁵, если и не связано напрямую с похоронным обрядом, то, во всяком случае, довольно часто символизирует его¹⁷⁶. В этом смысле *гроб*, *лодка*, *корыто*, будучи взаимозаменяемыми и в плане семантики, и в плане техники изготовления, приравниваются к *колоде*.

В результате предпринятого анализа становится понятным, почему сидение на колоде интерпретируется в мифологических рассказах как прямая угроза для жизни человека. Сидя на колоде, он может остаться «здесь», но может и очутиться «там». Осмысление колоды как знака-символа перехода, да еще через реку, воспринимаемую мифологическим сознанием как граница между мирами, обнаруживается даже в частушке: «Через нашу быстру речку / Переход — колодинка...»¹⁷⁷.

Заметим, что с идеей перехода соотнесены и сербохорв. *брв* «бревно, мостик, перекладина», и болгарск. *брѡв* «перекладина, мостик; брод», и галльск. *briva* «мост из ствола дерева, положенного поперек реки».

Колода в мифологических представлениях связана с дорогой-судьбой, продольной либо поперечной, этой же колодиной и перегороденной/пресеченной. В загадках она характеризуется в устойчивых пространственно-временных категориях, выраженных в «древесных» определениях. При этом в символической форме описывается годовой цикл, годовой круг: «Лежит колода, по ней дорога, пятьдесят сучков, да триста листьев» (Год); «Лежит колода поперек дороги: в колоде двенадцать гнезд, в гнезде по четыре яичка, в яичке по семь зародышков, что выйдет?» (Год)¹⁷⁸.

И все же, согласно мифологическим рассказам, коммуниканту обычно удается предотвратить роковой исход. По одной из версий, уже готовый сесть на колоду, он невзначай упоминает имя Господа — и опасность минует: леший, который под влиянием христианских воззрений трансформировался в «нечистую силу», удаляется — «как лес, говорит, зашумел»¹⁷⁹. Благополучно заканчивается контакт с иным миром и в том случае, если

¹⁷⁴ Анушин Д. Н. Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890. С. 98.

¹⁷⁵ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 244—245; Этимологический словарь современного русского языка / Сост. А. К. Шапошников. Т. 1. С. 412.

¹⁷⁶ Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1. С. 279, 287—288.

¹⁷⁷ Частушки в записях советского времени. № 5227. С. 244.

¹⁷⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 139.

¹⁷⁹ АКАРНЦ РАН. 73. № 237. — № 54.

человек успеет вовремя соскочить с колоды. И даже когда он какое-то время уже просидел здесь, дело опять-таки не безнадежно. Стоит контактеру вспомнить первое слово, с которого началось совместное с лешим пение, по инициативе этого мифического существа и начатое¹⁸⁰, как ему удастся, преодолев магию пения, вернуть ситуацию к исходному состоянию и, как бы замкнув временной круг, остаться «здесь» и не уйти «туда». Не случайно именно теперь перед контактером открывается дорога, ведущая в деревню: «Выбежал, говорит, каких-ни метров пятьдесят дорожка, дорожка. Я по этой дорожке домой прибежал»¹⁸¹. Впрочем, не исключена и противоположная коллизия, концентрированным выражением которой служит поговорка: «Хотел отворотить *от пня*, да наехал *на колоду*»¹⁸², т. е. хотел избежать беды, да попал в другую, ничуть не меньшую. Генетически же она восходит к представлениям о гробе=смерти.

Таким образом, в подсознании современного человека обнаруживаются некие элементы изначальных психических структур (архетипов), связанных, согласно К.Г. Юнгу, с коллективным бессознательным. В этих непрерывно повторяющихся проявлениях наследия первобытных мифологических систем хранится глубинная семантика многозначных слов, фольклорно-мифологических образов, поэтических тропов.

¹⁸⁰ Там же. № 85. — № 56.

¹⁸¹ Там же. 93. № 157. — № 478.

¹⁸² *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т.2. С. 138–139.





❖ 2 ❖

Лес

*Предки меня не чураются,
В космах зеленых спуют,
В жизнь озираются,
В нежить зовут.*

С. Городецкий

В народной мифологической прозе, основанной в своих естественных проявлениях на строгих законах преемственности, до наших дней сохраняется сформировавшаяся в незапамятные времена картина мира. Она нашла свое выражение и в особенностях восприятия лесного пространства. Подобная картина, если следовать основополагающим постулатам аналитической психологии К. Г. Юнга, могла возникнуть лишь в условиях господства *коллективного* (сверхличного) *бессознательного*. Именно в нем выкристаллизовались древнейшие формы представлений, названные К. Г. Юнгом *архетипами*, или *доминантами*¹.

В фольклорно-мифологической традиции лесу присущ специфический набор архетипических признаков, в силу которых сверхличное, или коллективное бессознательное, превалирует над личным восприятием, что подчас влечет за собой «полное противоречие со здравым рассудком сознания»². «Изначальные образы — это наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества. Они в равной мере представляют собой как чувство, так и мысль; они даже имеют нечто подобное собственной, самостоятельной жизни», — утверждает К. Г. Юнг³.

Так каким же предстает лес в восприятии древнего человека? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к текстологическому анализу мифологических рассказов, привлекая для полноты реконструируемой картины другие произведения фольклора, равно как и диалектные языковые материалы, где интересующая нас природно-экзистенциальная стихия представлена.

¹ Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М., 1998. С. 100, 140.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 72.

Прежде всего выясняется, что для древнего мировосприятия характерна изначальная недифференцированность собирательных и единичных, абстрактных и конкретных понятий. Например, лес в мифологических рассказах нередко отождествляется с деревом. Следы подобной нерасчлененности хранят и севернорусские говоры, где *лес* имеет значение и «дерево» (иногда определенной породы), и «ветвь дерева», а *лесина* — и «дерево», и «лес»: «С *берёзы* каплет сок, с другого *леса* не каплет»; «Большая *лесина*то за озером, дремучий *лес* (курсив в цитатах мой. — Н. К.), и шум шумит»⁴. Иначе говоря, *лес* и *дерево* взаимозаменяемы, что находит свое выражение и в поговорках: «Всякая *сосна* своему *бору* шумит (своему лесу весть подает)»⁵; «С *бору* да с *сосенки* (случайно, откуда попало, без разбору)»⁶. При этом дерево воспринимается как часть леса и заменяет целое. Наглядным выражением такого синкретизма в какой-то мере служит орнаментика вышивки, где *лес/роща/сад* интерпретируется как композиция из двух, трех и более деревьев⁷. То же характерно для литературы и изобразительного искусства древнего мира, где данная природно-экзистенциальная стихия, по мнению исследователей, лишена ощущения «единой и протяженной органической массы»⁸, равно как и «самостоятельных, самодовлеющих пейзажей, высотных или плоскостных»⁹.

«В дуалистической мифологии большинства народов противопоставление „селение—лес“ является одним из основных», — отмечают В. В. Иванов, М. Н. Соколов¹⁰. Его разновидностью служит бинарная оппозиция «дом—лес»¹¹. Сродни такому противопоставлению бинарная корреляция «культура—природа». Это суждение можно проиллюстрировать словами частушки: «Ты в *деревне*, я в *лесу* (курсив мой. — Н. К.) — / Не услышишь голосу!»¹². При разграничении же *своего* и *чужого* про-

⁴ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6-ти вып. СПб., 1996. Вып. 3. С. 115.

⁵ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т. 1. С. 118.

⁶ Словарь русского языка: В 4-х т. Изд. 2-ое. М., 1981. Т. 1. С. 108.

⁷ *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 102.

⁸ *Иванов В. В., Соколов М. Н.* Лес // Мифы народов мира: В 2-х т. М., 1982. Т. 2. С. 50.

⁹ *Дёмин А. С.* Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 322.

¹⁰ *Иванов В. В., Соколов М. Н.* Лес. С. 49.

¹¹ *Толстой Н. И.* Бинарные противопоставления типа *правый—левый, мужской—женский* // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 153.

¹² Частушки в записях советского времени / Изд. подгот. З. И. Власова и А. А. Горелов. М.; Л., 1965. № 1475. С. 88.



странства лес неизменно оказывается в сфере последнего: «В чужом месте, что в лесе (курсив мой. — Н. К.)»¹³.

Противопоставленный своему, окультуренному, жилому пространству, лес имеет соответствующие «топограммы». Такой лес всегда *дальний* — и попадание в него обычно характеризуется посредством удвоения (иногда утроения) глаголов движения: «шла-шла», «едет-едет», — что служит средством выражения некой инобытийной дальности. Чем дальше локализуется лес, тем более различимы в нем признаки потусторонности: «Далеко здесь — это в другой системе координат, некоем „ментальном пространстве“. <...> пространственный показатель, скорее, сигнализирует о „перемещении“ объекта описания (его духовной ипостаси) в какую-то *иную* область, сопредельную видимой физической пространственности»¹⁴. В поздних быличках и бывальщинах подобного рода пространственные ассоциации с некими отдаленными частями мироздания определяются уже в метрических категориях. Однако они не утрачивают признаков своей былой мифологичности.

В соответствии с горизонтальной моделью стратификации верхнего и нижнего миров мифический лес располагается за водной преградой (рекой, озером, проливом), также имеющей тенденцию к удвоению/утроению: «<...> две реки надо было [перейти]»¹⁵. Подобные «топограммы» призваны маркировать границу между мирами. Не случайно по поводу блуждающей в лесу женщины, которая в поисках дороги преодолела две реки, рассказчик не без удивления замечает: «Как она и живая оставши!..»¹⁶. Бином «лес и река» в качестве символа непреодолимой преграды имеет место даже в поздней по своему происхождению частушке: «Между нами лес густой / Да реченька с водой»¹⁷.

Мало того, в быличках и бывальщинах различаются как бы две стороны леса. Одна из них — *эта/эта, наша, домашняя*, иногда *правая* — относится к освоенной части леса, прилегающей к жилому пространству: здесь находятся дороги и тропы, ведущие домой. Противоположная же сторона — *друга/другая, не та/не тая, обратная*, подчас *левая, лесная* («пошли не в тую сторону, в лесную»¹⁸) — представляет собой не просто неосвоен-

¹³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 2. С. 279.

¹⁴ Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С. 48.

¹⁵ Архив Карельского научного центра РАН (далее — АКарНЦ РАН). 84. № 71 (первая цифра обозначает номер коллекции, вторая — номер текста в ней). — № 121 (цифры, выделенные жирным шрифтом, обозначают номера текстов в настоящем издании).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Частушки в записях советского времени. № 1176. С. 75.

¹⁸ АКарНЦ РАН. 158. № 206. — № 281.