Жив сабе дзед из бабой, и ня було у их дзяцей. Раз яго старуха понесла на р а к у платьця и найшла ля берегу струковой г о р о х . Яна узяла, разлузнула гэтый горох и найшла там д в е г о р о ш и н ы . Яна их у рот укинула. Тогды зирнула и яще увидзела о д н о з е р н я : укинула тож у рот, и пошла домов. Приходзя домов и кажа у смяху свойму дзеду, што зъела три горошины... Тогды ж соснилося ёй: што ты три горошинки гэтых зъела, дак ты родзиш три сыны сабе.

Она рассказывает сон деду, но тот не верит в его пророчество.

...Проживаюць месяцы два и три, и баба уже стала узнаваць, што ужо яна забярэменела... Уремя гето ужо вышло, кольки ёй носиць треба, тож яна начала р о ж а ц ь . Начала с вечара, цельную ночь до заўтрашняго дня. Перва В я ч о р к о в а г о родзила сына, тоды П о в н о ш н а г о , а посли З а р а н н а г о ...»[1]

ЭПИЗОД 2

Иван — Медвежье Ушко

Родителями персонажа, получившего в восточнославянском сказковедении обобщенное имя-прозвище *Иван — Медвежье Ушко*, являются человек и медведь (СУС 650А). Однако образ его неоднозначен: он разделяется на два типа — героический и не героический в зависимости от биологической природы отца-матери и/или пространства зачатия.

Первый тип — сын ж е н щ и н ы и м е д в е д я (иногда медведицы и мужчины), зачатый (и, как правило, родившийся) в диком, л е с н о м , пространстве (СУС 301А, В)[2]. Второй тип — сын м е д в е д и ц ы

[1] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Губерния Могилевская. Вып. 3. Сказки. № 13. Могилевская губ. (Быховский у.).

[2] Р у с с к и е с к а з к и : *Север*: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 141; Старая погудка на новый лад, или Полное собрание древних простонародных сказок. М., 1794. Ч. I. № 10; Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.) / сб. Н. Е. Ончукова. № 34, 79; Великорусские сказки Пермской губернии / сборник Д.К. Зеленина. № 43; Севернорусские сказки в записях

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

и мужчины, зачатый в «культурных» местах — огороде, поле; он представлен в двух восточнославянских разновидностях: силач-плут типа Балды (см. СУС D Сказки об одураченном черте. 1000–1199) и никчемный силач (набитый дурак)[1].

Героический образ Ивана — Медвежье Ушко преобладает в русской сказке и встречается в сказке белорусов северо-восточных областей; в украинской сказочной традиции он отсутствует.

Исследование истории появления на свет медвежьего сына естественно начать с образов и взаимоотношений его родителей.

Мать

Как девушка Маша становится «медведицей»

Уродилася сильна ягода в бору,
Заблудилась красна девица во лесу
(хороводная)[2]

А.И. Никифорова... № 109; Сказки М.М. Коргуева... № 14; Печорские былины и песни / зап. и составил Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979. № 68.

Поволжье и южнорусские области: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 152 (оренб.); Сказки и предания Самарского края... № 34 (симб.); Сборник великорусских сказок архива РГО. № 247 (тамб.); Сказки Саратовской области / сб. составлен Т.М. Акимовой и П.Д. Степановым. Саратов, 1937. С. 124–138; Фольклор Чкаловской области / состав. А.В. Бардин. Чкалов, 1990. № 203; Тамбовский фольклор. Тамбов, 1947. № 20; Омск. № 9.

Белорусские сказки: Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края... № 19, 54; *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Губерния Могилевская. Вып. 3. Сказки. № 36; Беларускія народныя казкі... С. 249–257; и др.

[1] Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 472, 473; Малорусские народные предания и рассказы. № 1; *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895–1899. Т. 1–3. № 165; *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. I: Легенды. II: Сказки. III: Рассказы и анекдоты // Зап. РГО по отд. этнограф. Киев, 1915. Т. XXXVII. Вып. I. № 25; Українські народні казки / вступ. статьи Г.С. Сухобрус. Київ, 1953. С. 107–117.

[2] Великорусские народные песни, изд. А.И. Соболевским. СПб., 1896. Т. II. № 205. Тамбовская губ.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Рис. 10. Медвежье логово. Фототека РЭМ. Колл. 771-39. Новгородская губ., Валдайский у. 1905 г. (Собр. М.А. Круковский)

Пайду ж я, малада,
Ой, ў цёмны лес,
Ой, я ж, малада,
А мядзвяжоначка найду[1].
(крестинная)

Встреча женщины с медведем происходит в лесу (рис. 10) и описывается в основном сюжетном типе крайне лаконично: либо зверь «выходит» на заблудившуюся девушку (девочку, женщину) и утаскивает ее в берлогу, либо она сама туда забредает. О последствиях встречи говорит рождение мальчика с признаками медвежьей породы.

Подробная картина «брака» женщины с медведем в его логове представлена в белорусской сказке другого сюжетного типа:

Одна купечацкая жана с корзинкой пошла шукать грыбов. Потом, откуда узявся мядьведь, большой, ухапив яé и понёс у лес. П р ы н ё с у свою л о́ г в у ,

[1] Радзінная паэзія / рэд. кал. В.К. Бандарчык. Мінск, 1971. № 10.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

где ён, значить, ляжыть, — у логво своё. Осмотревся мядьведь, що женщына мёртва, значить, спугалася. Смотра мядьведь на яе, що делать з ёй? Ён яе покачав — лупнула жана купечацкая, стала лядити. Мядьведь став л а с к а т ь яе, дав ёй прыдовольствие, щоб, значить, яна не пугалася. Став яе к о р м и т ь, и потом ж ы т ь и з ё й с т а в, так, як иж ж а н о й. И прожыв ён несколькы уремя з ёй, и прыжыв, и яна стала б я р э м е н н а. И родила двух сынов... И так жыли они умести много лет[1].

Обычно девушка рожает в лесу, но иногда она, будучи на сносях, неожиданно возвращается домой, либо ее находят в лесу односельчане. В некоторых вариантах сюжета медведя нет, а его «отцовство» проявляется через символы непорочного зачатия: девушка съедает ягоды, которыми лакомится медведь, или собирает (срывает) плоды и растения, носящие «медвежьи» названия[2]. Бывает, что в сюжете отсутствует вообще какое бы то ни было упоминание о родителях: старики находят в лесу мальчика-с-пальчик с медвежьим ухом и щетинистыми волосами; мальчик с медвежьим ухом растет в крестьянской семье и т.п.[3]

Встреча с медведем выглядит как неожиданная, но имеются косвенные данные о том, что она «спровоцирована» заблудившейся. Вот два сказочных примера, в которых медведя особым способом «приманивают» девочка и взрослая женщина.

В калужской сказке коварно оставленная подружками в лесу девочка Снегурушка залезает на дерево и начинает громко причитать о своей беде: «Ау, ау, Снегурушка, ау, ау, голубушка! У дедушки, у бабушки была внучка Снегурушка; ее девки в лес заманили, заманивши, покинули». На плач приходит медведь и помогает девочке добраться до дома[4].

В тамбовском варианте сюжета о медвежьем сыне его отца окликает «старуха» (т.е. замужняя баба), разошедшаяся в лесу с мужем. После безуспешных попыток докричаться до него обычным ауканьем она запевает совсем другую «песню»: «Солнышко-вёдрышко на закат

---

[1] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Губерния Могилевская. Вып. 3. Сказки. № 6 («Медвежьи сыны»). Могилевская губ. (Гомельский у.).

[2] Производными от слова «медведь» называется множество диких ягод, кореньев и съедобных трав (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 312).

[3] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Примеч. 63 на с. 49.

[4] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 34.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

пошло, а я, млада, одна в лесу»; песню повторяет медведь, они сходятся, и зверь уносит ее в берлогу[1].

Ауканье как способ приманивания медведя можно интерпретировать как сказочную разновидность лесных кличей, по-северному, *уканья*, которым женщины «разговаривали» с собой и друг с другом во время различных лесных занятий весной и летом. Формы *уканья* варьировались от бессловесных коротких сигнальных возгласов до развернутых причетов «по своим горям»[2].

Подобные мотивы, которые при желании можно умножить, опровергают мнение сказковедов, что в случаях «интимного» контакта с медведем человек (женщина или мужчина) является «страдательным лицом»[3]. Более того: активное поведение женщины свидетельствует, что у нее есть веские причины искать встречи с медведем. Для их реконструкции, или, по выражению В.Я. Проппа, «развития явления в процесс»[4], я привлекла все сказочные сюжеты с мифемой «лес–медведь–женщина», опираясь на приведенные выше (раздел «К читателю») методологические посылки российских фольклористов о генетической преемственности и взаимосвязи жанров фольклорного контекста. Их анализ позволил воссоздать предысторию лесного зачатия как последовательность ряда встреч медведя с девушкой на ее возрастных этапах молодости. Каждая встреча символизирует ступень женского полового роста с переходным обрядом в форме «испытания медведем», а их совокупность имеет целью превратить женщину в «медведицу» — наделить ее медвежьей половой энергией для зачатия сынов. Собирательному образу героини, успешно выдержавшей экзамен на «медведицу» — мать медвежьего сына, я дала имя Маша, под которым она в возрасте девочки впервые встречается со зверем.

Первая встреча

Сказка «Маша и медведь» считается восточнославянским вариантом сюжетного типа, сложившегося, как полагают сказковеды, в сред-

---

[1] Сборник великорусских сказок Архива РГО.

[2] *Лобанов М.А.* Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997. Единичные записи кличей происходят из Тверской губ., Поволжья (Мордовия), Рязанщины.

[3] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 52.

[4] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 21.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

невековой Европе (СУС 311 *Медведь / леший, чародей, разбойник и три сестры*). По мнению Л.Г. Барага, особенностью восточнославянского сказочного типа является не образ медведя (он также типичен для кельтского и скандинаво-балтийского вариантов), а ряд мотивов, как бы адаптированных для детей, т.е. снабженных занимательными подробностями: например, девочку заманивает в логово медведя котик / кошечка = «золотой хвостик» / «золотые сережечки»[1].

Казалось бы, незамысловатая фабула сказка на самом деле содержит первые серьезные у р о к и для девочки: правила поведения при встрече с медведем.

Во-первых, Маша не должна б о я т ь с я медведя, так как девочке он не сделает ничего дурного. К приведенному выше фрагменту калужской сказки, где медведь помогает Снегурушке добраться до дома, можно добавить эпизод из севернорусской сказки, в которой зверь спасает девочку Снегурочку от сексуальных домогательств некоего лесного «деда», выражавшихся в том, что он заставлял ее качать себя в колыбели[2].

(«Дед» — одно из названий лешего, прозванного на Севере за постоянное раскачивание на ветвях *зыбочником*, от слова «зыбка» — колыбель / качель. В игровой и свадебной / брачной символике качание имело половую семантику, недвусмысленную даже в «качельных / рельных» песнях, исполнявшихся д е в о ч к а м и на Пасху и Троицу. Вот, к примеру, призыв из детской троицкой песни:

Р а с к а ч а й т е меня,
Разбаюкайте!
Я скажу вам ж е н и х а[3].)

Во-вторых, девочка может и з б а в и т ь с я от медведя (бежать от него), обхитрив недалекого умом зверя («глупый медведь» — персонаж многих сказочных сюжетов, в том числе и с малолетними героями).

Оба правила научают Машу пониманию п р е в о с х о д с т в а человеческого разума над медвежьим (звериным вообще) и у м е н и ю им пользоваться в опасных ситуациях. Маша усваивает полученный урок,

---

[1] *Бараг Л.Г.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок... С. 189.

[2] Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова. № 16 (Заонежье).

[3] СРНГ. Вып. 12. С. 27–28, 31–32; Поэзия крестьянских праздников / вступ. статья, составл., подгот. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970. № 596 (троицкая).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

о чем свидетельствует придуманный ею способ бегства в корзине с пирожками и формула предостережения, которой она пресекает опасные для нее попытки медведя полакомиться ими: «Я высоко сижу, далеко гляжу».

Вторая встреча

Более многочисленный разряд сюжетного типа «Маша и медведь» составляют сказки о встрече с медведем группы из трех девочек-подростков (или девушек), оказавшихся в его избе. Нередко эта оказия «подстроена» отцом. Например: а) отец забывает в лесу на пне сделанные им для дочерей орудия вышивания-прядения и отсылает их за подарками, девушки, естественно, попадают к медведю, но бегут от него; б) шесть дочерей по очереди носят обед отцу по «неправильной» лесной дороге и попадают к медведю, который приносит их домой тем же способом, что и Машу[1]. Подростковая или девичья группа означает испытание на следующем возрастном этапе — в канун совершеннолетия. Обрядовая аналогия сказочной группе — социальная категория девочек старшего возраста (10–12 лет), проходивших подготовку к переходным обрядам совершеннолетия на своих посиделках, а азам половой науки обучавшихся на собраниях совершеннолетней молодежи, куда они допускались в качестве «зрительниц».

Лесное испытание девочек уже небезопасно для них: медведь назначает им задания и налагает запреты, неисполнение которых влечет либо изгнание (редко), либо суровое наказание (часто), вплоть до убийства. Маша, успешно прошедшая первое «испытание медведем», не только выполняет все его указания, но также выручает старших подруг / сестер (даже воскрешает убитых) и устраивает побег, как правило, старым детским способом: в какой-либо утвари с гостинцами для родных. Впрочем, есть варианты, где Маша помогает убежать старшим девочкам, а сама остается у медведя и становится его женой.

Третья встреча

Последний вариант переводит нас к последней встрече медведя с Машей при наступлении ее совершеннолетия, о которой рас-

[1] Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.) / сб. Н.Е. Ончукова... № 15. Архангельская губ. (Поморье); Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова. № 184 на с. 353. Заонежье (Илемсельга).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

сказывается в восточнославянском варианте международного сюжетного типа «Мачеха и падчерица» (СУС 480). На этот раз встреча происходит в лесном доме, куда Машу привозит отец по приказу мачехи.

Драма, происходящая в лесной избе, состоит из пяти действий, смысл которых интерпретирован мною в контексте обрядовой символики и верований восточных славян.

Действие первое: Маша толчет просо и варит кашу.

Оставшись в лесной избе, девушка сразу принимается за хозяйственные занятия: т о л ч е т п р о с о и/или в а р и т к а ш у .

(Обе мифемы или хотя бы одна из них обязательны для всех сказочных вариантов данного сюжетного типа независимо от образа хозяина / гостя избы — леший-оборотень, разбойник, кобиляча голова и др.)

В русской сказке просо вручает мужу жена, а тот передает его дочери с наставлением: «Вари кашку»[1]. В украинской сказке просо (вар.: мука) либо берет с собой сама девушка, либо оно уже находится в «заклятой хате», и девушка должна его *опихать* = истолочь[2]. В белорусской сказке мотива толчения проса, как правило, нет: девушка варит кашу из находящейся в избе крупы до прихода «хозяина» или достает кашу по приказу медведя из его ушей[3]. Бывает, правда, что мачеха дает вместо крупы / муки абсолютно негодные вещества, из которых невозможно сварить что-либо съедобное, но девушка все же умудряется это сделать. Например, в одной вологодской сказке мачеха (Яга-Баба) «наклала девушке на место муки пепелу, а на место крупы — дресьви»; девушка испекла из пепла шанежки[4].

Обе мифемы — «толчение проса» и «приготовление каши» — относятся к разряду ключевых символов в восточнославянской игровой культуре, связанных с «календарными» этапами девичьего совершеннолетия.

«Толчение проса» символизирует ранневесенний этап, на котором девичья группа воспроизводила собственное зарождение и рост в хо-

---

[1] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. № 97, 98. Тульская, Курская губ.

[2] Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 15, 18; *Волков Р.М.* Сказка: Разыскания по сюжетосложению народной сказки. Т. 1: Сказка великорусская, украинская и белорусская. Одесса, 1924. С. 92.

[3] Беларускія народныя казкі... С. 95; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. № 557.

[4] Сборник великорусских сказок архива РГО. № 42 («Мышка»). Вологодская губ. (Кадниковский у.)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

роводных играх с тематикой сеяния и всхода растительных культур — проса, мака, льна[1]. Главной была игра «*Просо сеяли*», исполнявшаяся с Благовещения (25.III) до рубежа весны–лета (переходного праздника Св. Троицы или 24.VI — праздника Рождества Иоанна Предтечи) и в некоторых регионах давшая название всему этапу. Стержневым мотивом игры является противостояние девичьей «поросли» угрозе своего уничтожения в символах в ы т а п т ы в а н и я (толчения) п р о с я н о г о п о л я .

С кануна летнего солнцеворота девичья группа прекращала *кликать / кричать* п р о с у, т.е. растить себя, и переходила к обрядам второго этапа, символизирующим с п е л о с т ь зерна и свою собственную. Девушки собирали в складчину или подаянием со всех дворов крупу (просо, рожь, жито), т о л к л и ее в ступе и в а р и л и к а ш у, с которой (вкупе с другими продуктами) вначале обходили зерновые поля с пением припевок «на урожай», а затем устраивали в поле угощение и кормили кашей парней. Обрядом под распространенным у русских названием *каша* отмечался уход молодых *на постель*: им давали одну-две ложки крутой и сильно замасленной пшенной каши из горшка, который после этого разбивали о печь с эротическими приговорами типа «сколько черепков, столько сынков / деток».

В этом обрядово-символическом контексте сказочные мотивы «толчение проса» и «варение каши» могут трактоваться не иначе, как з н а к и, которыми Маша манифестирует свою половую зрелость. Об и х и н и ц и а л ь н о й функции дополнительно свидетельствует курская протяжная песня, где изображена ситуация, практически аналогичная рассматриваемой:

У меня, молоденькой, мати не родна,
Эхохо, эхти мне! (припев после каждой строки)
Мати не родна, м а ч е х а з л а я .
Шлет меня мати в темные л е с ы ,
В тёмные лесы, в пустую-то и з б у ,
В пустую-то избу сыру р о ж ь м о л о т и т и .
А я сито смолола — куры не пели,
Я другое смолола — куры не пели,

[1] *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора: Традиционный аспект русской культуры // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1992. С. 234–257; *Она же.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 301–302.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

А я третье смолола — куры не пели...
Как идет ко мне мати черна, велика,
Чёрна, велика, косматые ноги,
Косматые ноги, железные роги,
Нос окованный, хвост оторванный... [1].

Действие второе: Маша зовет гостя.

Сварив кашу, Маша становится у настежь распахнутой двери и громко кричит в лес:

Кто в лесе, кто в темном,
Приди ко мне гостевать / ночевать! (русск.);

Хто ў лесе,
Хто ў бару?
Прыйдзі, прыйдзі
Ноч начаваць,
Ноч каратаць! (белор.);

Усы сьваті йдьіть до мени вечеряти,
І йа сама буду зі сьватіми (укр.)[2].

Заклинательный смысл призыва иногда скрыт за плачевой формой: «Девушка... села под окошечко и заплакала: ‘С кем мне спать-ночевать?’» (Вологодская губ.); «Плакыла, плакыла — страшно однэй нучуваць, — яна и гукаець: ‘Хто ў леси, хто ў цёмным, ходзи ко мне нучуваць на цесовую кырваць!’» Могилевкая губ.)[3].

Призыв Маши выражен типичной у восточных славян формулой *закликания* суженого в святочных девичьих гаданиях и приглашения сверхъестественных существ на рождественские обряды их «кормления»[4]. На Украине кормления под названием *ворожи́ння с вече́рею* происходили в канун дня св. вмц. Екатерины (23.XI) — одного из

[1] Великорусские народные песни, изд. А.И. Соболевским. Т. II. № 11.

[2] Беларускія народныя казкі... С. 94; Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 14.

[3] Сборник великорусских сказок архива РГО. № 42; *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Губерния Могилевская. Вып. 3. Сказки. № 92. Сеннинский у. («Дзедова дочка»).

[4] Картографирование «приглашений» см. в статье: *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 166–197.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

главных осенних девичьих праздников — следующим образом: девушка брала два горшка с борщом и кашей, залезала на ворота и трижды кричала: «Доле, доле, йди до мене вечеряти!»[1] Мифолого-обрядовые призывы-закликания аналогичны призывам весны — *закличкам* (русск.), *гуканням / гуканнім* (белор., укр.), исполнявшимся девушками каждодневно в пределах деревни (на крышах домов, на деревьях) или в определенные сакральные даты в природных местах, в частности в лесу; на Русском Севере девичьи лесные *уканья* приурочивались в основном к Страстному Четвергу.

На Машин призыв в избу вламывается «суженый» — медведь, иногда предваряя свое появление фразой: «Я в лесу, иду к тебе ночевать».

Действие третье: застолье и кормление мыши.

Это действие и тесно связанное с ним действие четвертое являются исключительной особенностью восточнославянского варианта сюжета, главным образом русской и белорусской сказок.

Медведь требует подавать на стол и приказывает Маше сесть вместе с ним, что как бы предполагает совместную трапезу. Падчерица садится, но, по всей видимости, она н е е с т: по крайней мере, сказка об этом умалчивает. А вот о хорошем аппетите ее сводной сестры — родной дочери мачехи — говорится прямым текстом: она съедает все до последней крошки. Возникает подозрение, что девушка соблюдает табу на еду, подтверждение чему я нашла в одной севернорусской сказке с групповым испытанием «медведем». Застав в своей избе трех подруг, медведь сажает их за стол и ставит на него горшок каши с приговором: «Которая есть н е б у д е т, тое з а м у ж возьму». Этот недвусмысленный запрет исполняет только Маша, имеющая здесь прозвище «Репка» (зародилась от репки в печи): через год она забрюхатила и родила Медведка[2] (рис. 11).

Исполнение / неисполнение запрета выявляет разницу в характере полового созревания Маши и ее подруг (и сводной сестры), имеющую существенное значение для брака.

Съедение девушками каши означает их н и з к и й умственный уровень развития при полной физической зрелости: по глупости они страшатся брака с медведем, а страсть толкает к незаконной близости с ним, ибо медвежья каша суть не что иное как символ его субстанции (или похоти). Поведение Маши свидетельствует о зрелости ее р а з у-

[1] *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1993. С. 13.

[2] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 141.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

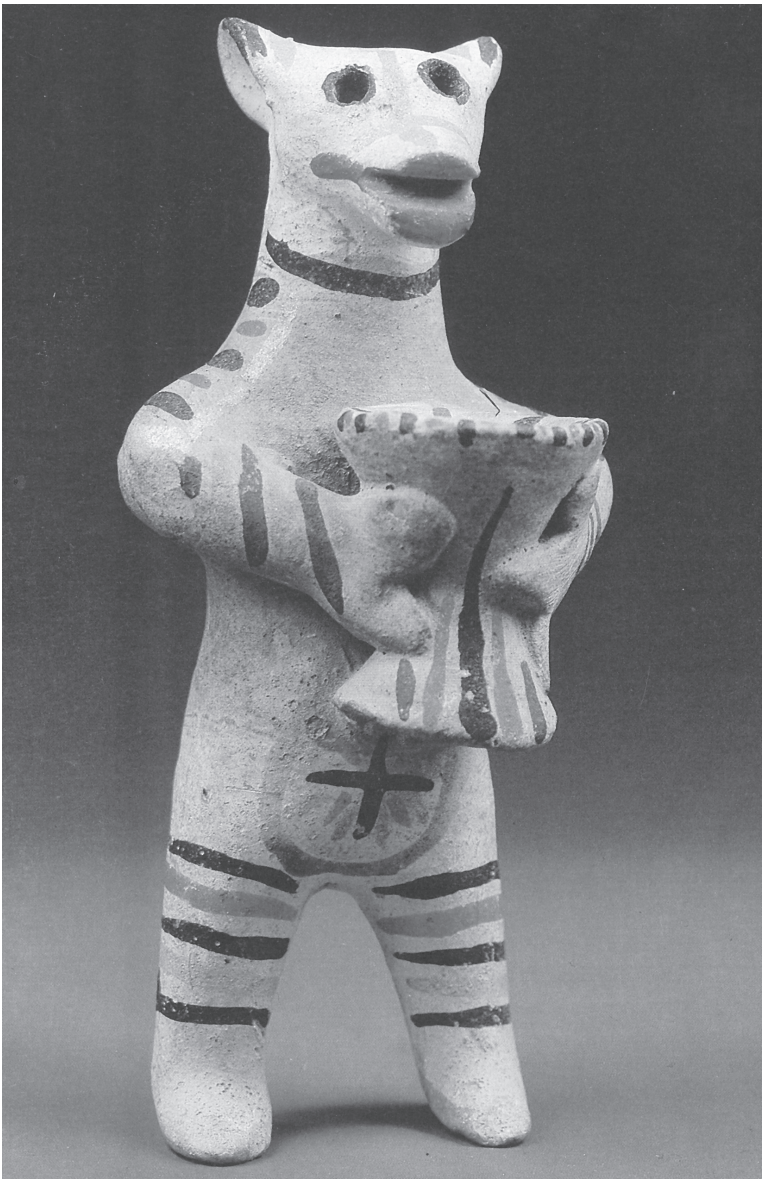

Рис. 11. Медведь с чашей. Каргопольская игрушка. Авторы И.В. и Е.А. Дружинины. 1937. (*Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. С. 43)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

м а , главным показателем которого в символизме совершеннолетия (юношей и девушек) считалось б е с с т р а ш и е перед половым партнером и грядущим браком. Обучение молодежи бесстрашию составляло важнейшую воспитательную задачу социума и проходило в разнообразных обрядовых формах под названиями *пугать*, *изгонять* и т.п., а также составляло содержание разных фольклорных жанров (сказки, притчи, былички и др.).

Для девушек обязательным условием успешного обучения бесстрашию являлась их д е в с т в е н н о с т ь , ибо понятие «бесстрашие» было народной калькой православного термина «бесстрастие», обозначающего в тесном смысле добрачную чистоту и брачное целомудрие[1]. Бесстрашие = бесстрастие не только обеспечивало девушке сохранность полового потенциала для брачного благополучия и здорового потомства, но и помогало избегать греховных связей, ведущих к покалеченным чувствам, незаконным родам, безбрачию, а то и к загубленной жизни — ребенка или/и своей. Одной из самых действенных форм обучения бесстрашию считалось участие девушек в обрядах «встречи — изгнания / заклятия» русалок, олицетворявших негативные проявления молодого женского начала.

Возвратимся к сказке. Соблюдая табу на съедение каши, Маша угощает ею выбежавшую к столу м ы ш ь; в некоторых русских и белорусских сказках мышь иногда кормится у печи еще до прихода медведя[2]. «Кормление мыши» — еще одно испытание, смысл которого раскрывается в следующем действии.

Действие четвертое: игра в прятки-жмурки.

Мотив «девушка играет с медведем в прятки/жмурки» выделяет восточнославянскую сказку в самостоятельный вариант сюжета «Мачеха и падчерица» (АА 480*С; русск. вар. — 23, белор. — 12, укр. — 6). Мотив, впрочем, назван не вполне правильно: с медведем играет не девушка, а м ы ш ь .

После застолья медведь велит Маше постелить ему на печи постель: «Рад каменьня, рад корчевья, у головы ступу, жорнами накрыщца!»[3], потушить огонь и приготовиться к игре, взяв колокольчик (вар.:

---

[1] *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 285–294.

[2] Сборник великорусских сказок архива РГО. № 42; Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. III. № 557.

[3] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Губерния Могилевская. Вып. 3. Сказки. № 92.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

ключики), дабы он мог следить за ее передвижением по звуку, что указывает на его с л е п о т у . Однако девушку заменяет в игре мышь.

Кого же олицетворяет в сказке этот грызун?

Сказковеды отнесли мышь к разряду так называемых «благодарных животных», вызволенных героем из какой-либо беды и помогающих ему в преодолении различных трудностей (СУС 553 и другие сюжетные типы). Символика «благодарных животных» не исследовалась, но очевидно, что каждый их вид (звери, птицы, земноводные, насекомые и пр.) представляет свою природную стихию, положительная связь с которой (в форме «спасения») является источником силы героя. Между тем женский «пол» и хтоническая природа мыши, а также ее статус «жилицы» лесной избы говорят, что в данном сюжете она не столько благодарное животное, сколько персонификация ж е н с к о г о предка; ср. белорусское и украинское название мыши / крысы — *шчур / щур*[1]. О том же свидетельствуют испытание мышью нравственных качеств девушек, оказавшихся в избе, и способ ее помощи падчерице: превращение в себя и помещение в свой — и н о й м и р (= подпол). В пудожской сказке (Олонецкая губ.) об этом превращении девушки говорится прямым текстом: научив Машу, «как звать в лес», мышь оборачивает ее м ы ш ь ю [2].

(В СУС 402* указан один русский сюжет о девушке-мыши, имеющей перекличку с исследуемым сюжетом: дабы избежать нежелательного для нее сватовства, девушка оборачивается мышью и уходит в подпол соседнего дома. По всей видимости, этот сюжет тоже родом из Пудожья — ареала, славившегося быличками о про́клятых девушках, которые проваливались под землю или в подпол, где выходили замуж, рожали и женили своих сыновей[3].)

---

[1] По данным, собранным А.В. Гурой, русские и украинцы видели в крысах олицетворение домового (*Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 403). Имеются сведения, что и в некоторых русских диалектах понятие *щур* = п р е д о к обозначалось словом «крыса» (*Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках... С. 179).

[2] Русские народные сказки Пудожского края... № 18. В одном варианте вологодской сказки мышь в первый приход «нехорошего старика» (гостя) *оборачивает* девушку булавкой, а во второй приход — соринкой (Сборник великорусских сказок архива РГО. № 42. Кадниковский у.).

[3] *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии... Вып. 3.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Спрятав девушку, мышь вступает с медведем в игру, которая в сказочной типологии данного сюжета именуется или прятками, или жмурками. Между тем в русской сказке всегда сочетаются о б е игровые формы, которые распределяются мышью между Машей и ею: в прятки «играет» падчерица, а в жмурки — она сама. В истолковании причины такого разделения нам помогут факты молодежной игровой культуры.

Игры в прятки и жмурки, будучи разновидностями о д н о г о игрового типа с установкой «найти / поймать», исполнялись в разные весенние сроки и в разном пространстве соответственно этапам символического роста молодежной группы.

В ранний период, от Благовещения до Пасхи, молодежь, как бы находившаяся в детско-подростковом возрасте, собиралась в закрытых помещениях (дом–двор), где играла в основном в малоподвижные игры, к числу которых относились и п р я т к и . С Пасхи — весеннего пробуждения природы — начинался этап совершеннолетия группы, который она проводила в активных играх на улице, из которых любимыми были ж м у р к и . Для полноты картины добавим, что на рубеже весны–лета (от 24.VI до 29.VII — праздника свв. ап. Петра и Павла) доминировала третья разновидность того же типа — г о р е л к и , символизировавшие половую зрелость игроков, адекватную пику природного расцвета (в некоторых русских регионах три игры назывались *и́мки / имальци* от слова «иметь»). На позднем этапе традиционный культуры связь трех игр с возрастным символизмом была в значительной степени утрачена: дети, подростки и молодежь, независимо друг от друга, играли в них в течение всего весенне-летнего времени.

Игры в прятки и жмурки, в которых можно видеть пережиточные формы культа предков и возрастных ритуалов, различаются степенями испытания и, следовательно, разным «инициальным» статусом игроков. В п р я т к а х коллектив представляет собой как бы пассивную группу «слепых неофитов» (водящий и спрятавшиеся не видят друг друга), а в ж м у р к а х игроки делятся на слепого и с п ы т а т е л я — умершего / предка и зрячих и с п ы т у е м ы х . Пойманный становился «предком», т.е. проходил возрастную (половую) инициацию в форме символической смерти; заметим, что в жмурки часто играли на погосте / кладбище. Переходная семантика жмурок наглядно проступает в их святочной игровой форме, у русских известной под названием *в умруна*: ряженый покойником парень или группа парней с натуральным мертвецом на носилках испытывали девушек, устраивая за

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

ними погоню и принуждая к насильственным поцелуям с *умруном*. На Украине святочные жмурки, как и все игры молодежи, происходили *при мерці* (на могилах).

Термины жмурок и их главной фигуры — водящего — довольно значительно варьировались в восточнославянских традициях. У русских (и белорусов) в числе наиболее популярных названий игры было словосочетание «*в слепого*», с добавлением какого-либо персонажа, антропо- или зооморфного, например *в слепого барина*, *в слепого барана / медведя* и др. Поскольку игра происходила на ограниченном пространстве, избегание водящего бывало довольно трудной задачей, особенно для девушек в случае, если «слепым медведем» становился бойкий парень: от них требовались быстрота, сноровка и увертливость — свойства, более всего присущие мышиной породе. Эти игровые качества этимологизировались в одном севернорусском названии жмурок — *играть в мышки*[1].

Таким образом, мышь распределяет две формы игры между Машей и собой: девушке она отводит прятки (прячет ее в подпол), а сама играет в жмурки, представляющие повышенную опасность со стороны медведя, превращающего их в настоящую сексуальную «атаку» с использованием мощного арсенала средств.

Во-первых, медведь пышет страстью, равной жару печи, которую он, собственно, и олицетворяет: ср. карельскую загадку о русской печи: «В каждой избе медведь в углу»[2], мотив доставания Машей еды из ушей медведя (см. выше), образ медведя, сидящего на печном столбе[3], и др.

Во-вторых, он пытается «запятнать» Машу как бы частями собственной плоти, бросая в «игрунью» печные поленья и камни.

(Этот мотив ассоциируется со свадебным актом в доме жениха под названиями *ломать / смотреть печь или печурки*, бытовавшим в некоторых севернорусских и поволжских областях у русского и соседнего финно-угорского населения. Исследовательница русско-мордовских параллелей в свадебном ритуале Т.П. Федянович считает мордовский вариант этого обряда русским заимствованием[4].)

---

[1] СРНГ. Вып. 19. С. 70. Архангельская обл. (Каргопольский р-он).

[2] *Лавонен Н.А.* Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 52.

[3] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. № 141.

[4] *Федянович Т.П.* Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 249.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

В-третьих, медведь бросает в девушку (мышь) предметы, которые применялись в приворотной магии: борону, жернов, ступу и т.п.

Действие пятое: завершение «испытания медведем» и его результаты.

Избежав благодаря мыши сексуального домогательства медведя, Маша счастливо заканчивает свое «превращение в медведицу». Далее ее судьба могла сложиться по-разному: либо медведь давал ей «санкцию» на вступление в брак с человеком в виде приданого: одежды, богатства, коней-кареты[1], либо она вступала в брак с медведем (некоторые белорусские и русские варианты; в последних иногда отсутствует мотив «игры»).

* * *

Сказочному превращению девушки в медведицу имеются свадебные параллели: «медвежий» статус невесты / молодицы и матери сыновей. О медвежьей энергии «сынородия» втайне мечтала каждая русская и белорусская девушка, прибегая к различного рода магическим средствам и заговорам, обычно тщательно скрываемым. Некоторые их формы включились в свадебный обряд: белорусские каравайницы, например, сажали в печь каравай невесты с заклинанием, чтобы она рожала «сыновей, здоровых, як мядзведзі»[2]. В белорусском Полесье название «медведица» присваивалось всем представительницам рода жениха: свахе, матери, поезжанкам, а в смоленских причитаниях невеста именовала «медведицами» свекровь и ее невесток, родивших сыновей: «(сидит) медведушка с медвежатами»[3]. В этих же регионах «медведем» называли жениха. В Рязанской и Нижегородской губ. гости на свадебном пиру заставляли целоваться молодых возгласом: «Медведь в углу!», на что молодая должна была ответить «N (*имярек* молодого) люблю» и поцеловать мужа[4]. В севернорусских свадебных причитаниях невеста называла «медведицей» будущую свекровь, а в Поволжье и Приуралье (Тверская, Казанская, Самар-

[1] В украинской сказке приданое открывается кладом на печи (*Милорадович В.П.* Рассказы о малорусской демонологии // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 423).

[2] Вяселле: Абрад. С. 568 (Глусский повет).

[3] СРНГ. Вып. 18. С. 66. Смоленская губ.

[4] *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 168.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Рис. 12. Медвежахи. Каргопольская игрушка. Автор К.П. Шевелева. 1970–1973 гг. (*Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. С. 97)

ская, Пермская губ.) этот термин получала и м о л о д и ц а: «К нам медведину ведут» (приезд молодой в дом мужа)[1] (рис. 12).

На Вологодчине невеста именовала «медведями» о б о и х богоданных родителей:

Сидят медведь со медведицей...
Не медведь со медведицей —
То ведь нареченный б а т ю ш к а и... нареченная м а т у ш к а [2].

Присвоение медвежьего титула с в е к р у я использую для перехода к характеристике мифообрядовой роли медведя в качестве «мужа» женщины и «отца» сына.

[1] *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 168; СРНГ. Вып. 18. С. 64.

[2] Вологодский фольклор: Народное творчество Сокольского района... № 38–39 на с. 36–37; № 10 на с. 55; № 23–24 на с. 96–97.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Отец

«Медведь все равно как человек»

Архаический слой верований, связанных с медведем, у восточных славян пока специально не выявлялся, и, следовательно, о его генезисе и формах нам достоверно ничего не известно. По аналогии с евразийскими верованиями в медведя-тотема принято считать, что он был таковым и у древних славян, хотя о славянском тотемизме пока существуют лишь разные дисциплинарные гипотезы. Этнограф С.А. Токарев, к примеру, утверждал, что в мировоззрении восточных славян тотемизма вообще не прослеживается (в отличие от анимизма)[1], а фольклорист В.Я. Пропп, напротив, именно на материале восточнославянской сказки выделил самый архаичный и универсальный тотем — рыбу[2]. С древнейшим слоем славянских тотемистических воззрений связал сказковед Н.В. Новиков зарождение сказки об Иване — Медвежье Ушко, опираясь на работу Н.Н. Воронина о медвежьем культе у финно-угорских аборигенов Верхней Волги[3].

В поздних воззрениях к следам медвежьего тотемизма можно условно возвести пласт этиологических преданий, в большинстве своем христианизированных. Однако на предания трудно опираться при реконструкции сказочных истоков супружеско-отцовских функций медведя как минимум по трем причинам: малое число записей, имеющихся в научном обороте, чрезвычайная этнорегиональная и локальная вариативность версий и их толкований. Есть, впрочем, и одна общая черта — доминирование преданий о человеческом происхождении медведя.

Для наглядности приведу несколько легенд из разных русских областей: по архангельским верованиям, медведи произошли от человека, превращенного Богом в зверя за убийство родителей; согласно владимирской легенде, они расплодились от сведенных Господом «зверя-мёда» (синоним слова «ведмедь») и старой бабы, наказанной за блуд и никчемность (патологическую лень)[4]; в Сибири рассказывают, что медведь «пошел» от простого мужика, которого Бог покарал за

---

[1] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1957. С. 59–60.

[2] *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения... С. 227.

[3] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 51.

[4] Полностью легенда приведена в моей книге «Приходская жизнь русской деревни» (приложение № 14 на с. 411–412).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

попытку Его напугать[1]. Последняя версия бытовала также на Украине, в Белоруссии и на Смоленщине, но несколько в иной трактовке: в медведя Христос превратил зарычавшего на Него мельника. В одних легендах на первый план выходила нечистая, даже дьявольская природа зверя, а в других — его «божественная» сущность: «медведь от Бога» (Олонецкая губ., Пудожский у.), «первый выдмедь... був богом» (Харьковская губ., Купянский у.)[2].

Для всех представлений была характерна убежденность в наличии у медведя д у ш и , благодаря которой объясняли возможность его сожительства с «крещеным человеком» и оборотничество людей в медведей. Поверья, что под шкурой медведь выглядит как человек, а медведь-самец живет с бабами, известны у всех восточных славян[3]. Повсеместно были распространены представления о том, что большинство медведей — оборотни: либо принявшие их облик колдуны, либо обращенные ими в зверей люди[4]. В Вологодской губ., в убитой медведице «без труда распознавали невесту или сваху, превращенную на свадьбе в оборотня» (колдуном, нанятым враждебной стороной)[5].

Подобные представления зиждились на древних верованиях в синхронность и сходство биологических ритмов человека и медведя одной п о л о в о й природы, т.е. мужчины и самца, женщины и самки. В русской и белорусской культурах эта тесная «родовая» связь в целом оценивалась положительно, а в украинской — более отрицательно. Рассмотрим их по отдельности.

Связь «человек—медведь» в верованиях и обрядах русских и белорусов[6]

Если достоверно утверждение семиотиков, что славянская символика плодородия медведя восходит к древней эпохе индоевропейской

---

[1] Из материалов П.С. Ефименко, использованных в кн.: *Токарев С.А.* Религиозные верования... С. 49; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 26. Л. 2–3 (Меленковский у.); *Попова А.М., Виноградов Г.С.* Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // СЭ. 1936. № 3. С. 79.

[2] *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 159.

[3] *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость. Т. III: Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905. С. 215; *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 162.

[4] *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 166.

[5] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1914. Вып. 1. С. 259.

[6] Напомню, что речь идет о белорусском населении северо-восточных районов, пограничных с Россией, по сути, составлявшего единый массив с русским населением западных областей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

общности («зверинец» у мирового древа)[1], то медвежий пласт в традиционной культуре обоих народов можно считать ее прямым наследием, поскольку медведю приписывалась п р о д у ц и р у ю щ е е воздействие во всех сферах бытия.

Изобилие зерновых культур и приплод скота ожидали в том случае, если зверь оставлял следы в поле или экскременты во дворе (сарае)[2]. В заговорах XVIII в. читаем: «Аще кто скота иметь хощет, принеси медвежью голову на Ивань день на купалницу, да закапай среди двора, и скота будет много»[3]. К семантике плодородия относится и пристрастие медведя к сладкому — меду, малине, репе, отразившееся в разных сказочных сюжетах: в одном случае на репном поле происходит зачатие медвежьего сына[4], в другом — «женой» медведя в лесной избе становится девушка по имени «Репка» (см. выше).

Русские и белорусы полагали, что женщине очень полезен контакт с медведем-самцом: он излечивает от бесплодия и способствует ее детородности, в первую очередь рождению сыновей. В лечебной практике мужскую недееспособность и холодность к жене лечили медвежьим жиром: «Если муж избегает жены... [по]мажь его салом медвежьим всего или михерь (половой член. — *Т.Б.*) его, и не будет ему похоти на иную жену»[5]. Действие «медвежьей услуги» считалось особенно эффективным в форме пляски или «шутовой» борьбы женщины со зверем; ср. пословицу: «Не сподручно тебе с медведем бороться: того гляди юбка раздерется!»[6] Магическую функцию наделения невесты способностью к зачатию сыновей несла «медвежья пляска» в белорусском свадебном ритуале, исполнявшаяся на *запоинах* (сватовстве) подвыпившей бабой из родни жениха («медведицей»); с непристойными телодвижениями она скакала по хате, припевая:

---

[1] *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина) / отв. ред. А.К. Байбурин, К.В. Чистов. Л., 1979. С. 150–154.

[2] *Белкин А.А.* Русские скоморохи. М., 1975. С. 147.

[3] Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 129 (Лечебник 1732 г.).

[4] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 44.

[5] Суеверия в лечебниках XVII–XVIII вв. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII. № 10–11.

[6] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 312.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Пайду скакаць
Па-м я д з в е ж у»...
А я скачу,
Як я хачу[1].

В старину беременные женщины использовали медведя в гаданиях на пол будущих детей: «И чреваты жены медведю хлеб дают из руки, да рыкнет — девица будет, а молчит — отрок будет» (из русского гадательного сборника XVIII в.)[2].

Интимные отношения медведя с женщиной отразились в самой популярной у русских и белорусов народной потехе — «медвежьей комедии», на архаические истоки которой впервые обратила внимание А.Ф. Некрылова. Под пародийно-скабрезные прибаутки вожака медведь изображал поведение женщин и мужчин в ситуациях эротического или откровенно сексуального свойства: какие «строят» ужимки девушки на выданье или невесты в ожидании женихов; как бабы моются в бане; как свекор обхаживает молодую сноху; как теща печет для зятя блины[3] и т. п. В святочном ряженье медведь был единственной маской, которой разрешалось изображать «посягательство» на девственность хозяек посиделочной избы. В Северном Поволжье, например, мужики-«медведи» катали по полу нарядно одетых девушек и пачкали их сажей с грязью, что символизировало плотский грех[4].

Способностью наделения плодородием обладали, по поверьям, медведи обоего пола, но большее значение придавалось с а м ц у , поскольку считалось, что он мог не только оплодотворить женщину, но

[1] Вяселле: Абрад... С. 261. Виленская губ. (Ошмянский повет).

[2] *Веселовский А.Н.* Румынские, славянские и греческие коляды // Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Т. III–V. (Приложение к XL т. Зап. Имп. ак. наук). СПб., 1881. Примеч. к с. 131 на с. 450.

[3] *Некрылова А.Ф.* Медвежья комедия: Некоторые проблемы и аспекты изучения // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: сб. научн. тр. / под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 186–195; *Она же.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л., 1984. С. 35–53.

[4] *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда... С. 37.

Медвежьи потехи распространились среди населения восточной Финляндии, где они назывались ряженьем в «р у с с к и х » (*Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 113).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

и наделить половой силой мужчину, с которым у него был единый цикл созревания[1]. В наибольшей степени эти верования отразились в культуре населения северо-восточных областей Белоруссии, где м у ж с к а я медвежья символика была развита не только в свадебной, но и в календарной обрядности.

Так, во многих местностях этого региона слово «медведь», как уже говорилось, было одним из главных свадебных именований жениха[2]: уподобление медведю должно было сообщить ему мощную оплодотворяющую энергию, а мохнатость зверя — обеспечить полный достаток в доме:

Мядзвідзь в о л о х а т ы ,
Гаспадар б а г а т ы , — пели каравайницы, сажая каравай в доме жениха[3].

Но явственнее всего символическое тождество медведь = мужчина выступает в так называемых *ярынных* песнях белорусов, исполнявшихся девушками (группой или в одиночку) во время жнивных перерывов, рванья (сбора) льна и походов в лес, т.е. в течение августа–сентября.

По содержанию и функции ярынные песни — это предсвадебный цикл, поскольку с 1 октября (праздник Покрова Пресв. Богородицы) во многих белорусских регионах начинался осенний свадебный сезон. Основная тематика песен — напряженное ожидание брака — имела магическую «установку»: девушки как бы «заклинали» себя на замужество, а своих потенциальных женихов — на брачную зрелость, ибо, по народным возрастным представлениям, начало мужского созревания приурочивалось к рубежу осени–зимы, по природной примете «Асінка чырванеець — дзяцюк шалеець / дурэе»[4], а символический пик — к празднику Рождества Христова.

В цикле можно выделить два разряда песен, формульная тематика которых говорит о двух этапах предсвадебной подготовки, участниками которой являются д е в у ш к а и м е д в е д ь . Их отношения разви-

---

[1] В Сербии (Тимочкин край) человек и медведь, зачатые в один день и час, назывались «однодневцы». По поверьям, они «связаны своими жизнями», которые протекают совершенно одинаково, и умирают тоже одновременно (*Барјактаровић М.Р.* Питање «једноданчића» из наших народних веровања // Гласник етнографског музеја. Београд, 1973. 36. С. 70).

[2] «Медведем» называли жениха и в соседних районах Смоленщины.

[3] Вяселле: Абра. С. 310 (пограничье Минской и Гродненской губ.).

[4] Прыказкі і прымаўкі. Мінск, 1976. № 208.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

ваются от некоторого противостояния друг другу до совместного жительства, что несколько напоминает динамику отношений падчерицы и медведя в сказочной лесной избе.

Сюжет песен первого разряда с запевом «В темном лесе медведь рыкает, / Девок пужает» сводится к монологу девушки, обращенному к медведю: она боится не его рыканья, а «темной и страшной осенней ночи», которая разлучит ее с матерью-отцом, т.е. грядущего замужества[1]. В сюжете второго песенного разряда с запевом «Медведь кору дерет, / Девка воду берет» представлен идиллический прообраз будущего брака, в котором функции жениха/мужа временно исполняет медведь: он дерет кору для растопки печи и для утепления крыши на зиму, а девушка носит воду для пищи (каши) и мытья хаты[2].

К этим двум разрядам «медвежьих» песен примыкает третий песенный разряд, содержание которых говорит о полной готовности созревшей девушки к браку, нетерпеливо ожидающей сватов:

Авясец, мамухна, авясец!
Кали же Бог (вар.: черт) сватоў прынясець?

Авясец, татка, авясец,
Когда Бог принесет сватов?
«У восень, дзіця, увосень».

Во всех песнях этого разряда после каждой строки припев: «А зеленькі мой авясец»[3].

В следующем разряде песен эти сваты наконец появляются, и в большом количестве: на каждый дом «по восемь сватов»[4].

Возгласная форма рефрена «*авясец!*» свидетельствует о его заклинательной функции, смысл которой следует искать в символике слова «овес», от которого, по моему разумению, происходит термин. В свете динамики содержания трех песенных разрядов я склонна трактовать смысл припева как призыв-заклинание девушки к собственному осеменению, ибо овес — один из символов мужского семени в ка-

[1] Восеньскія і талочныя песні. Мінск, 1981. № 1–8 (варианты из разных областей); *Мажэйка З.Я.* Песні Беларускага Паазер'я. Мінск, 1983. № 122 (2), 123, 124 (2–3).

[2] Восеньскія і талочныя песні... № 9–11.

[3] Там же. № 98–106.

[4] Там же. № 108–110.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

лендарной и свадебной обрядности всех восточных славян; вспомним, что овсом мать молодого обсыпала молодых по их возвращении из церкви. Полагаю также, что в слове «*авясец*» содержится и призыв жениха, т.е. оно может рассматриваться как его символическое (табуированное) «имя»[1]. В русском языке ему соответствует слово «овсяник» — прозвище бурого медведя средней полосы Европейской России и центральной Белоруссии, получившего его за пристрастие к овсу, «на промысел» которого он выходил в поля после уборки урожая (в южных районах России, Белоруссии и на Украине лакомством медведя является п р о с о)[2]. Иными словами, под словом «авясец», видимо, имеется в виду м е д в е д ь, которым в Белоруссии называли жениха и молодого.

(Справедливости ради, надо сказать, что в ярынном цикле есть и разряд формульных песен с образом к о н я, в большей степени, нежели медведь, связанного и с овсом, и с символикой мужского начала. Однако смысл этих песен — нежелание парня вступать в брак, скрывающее его н е д о з р е л о с т ь, стремление сохранить свою свободу. На призыв девушки к милому приехать к ней, выраженный в запеве «Ой заржи, заржи, сивый к о н и к», тот отвечает, что он совсем было собрался, да «меньшая сестра» отпрягла коня / не пустила. Под меньшой сестрой имеется в виду полюбовница[3].)

В народных верованиях и календарной практике русских и белорусов самой благоприятной порой для женского оплодотворения, в том числе и медведем, считалась не осень, а л е т о, так как на июль–август приходился пик течки, спаривания, зачатия и «родин» (отела, окота) животных — домашнего скота и диких зверей; спаривание медведей происходит с июня по сентябрь[4]. Особая страстность — тяга

---

[1] Любопытно, что в западнорусских областях аналогичное *авясецу* слово «*овесец*» тоже несло своего рода символическую нагрузку, поскольку обозначало растение, как бы «имитирующее» овес: «сорная трава с овсяной бронью, костырь, житняк», имитирующая зерновую культуру (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 641). Полагаю, что брачная символика овса «заложена» и в лексеме *о в с е н ь / а в с е н ь* — припеве среднерусских колядных песен.

[2] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 311–312; Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. Т. XVIII-а. С. 868; Т. XXI-а. С. 659–660; Т. XXV. С. 475–476.

[3] Восеньскія і талочныя песні... № 51–59.

[4] У многих европейских народов, включая славян, лето считалось лучшим брачным временем (см., например: *Волков Ф.* Свадебные обряды в Болгарии // ЭО. Вып. 4. 1895. С. 47–49).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

к соитию — приписывалась в этот сезон и женщинам. Поэтому сюжеты покосных и жнивных песен предупреждали девушек и молодиц об опасности летне-осеннего рубежа для любовных игр: девушке изменил милый, она «потеряла венок» (невинность) и принесла дитя; молодица умерла в родах или родила в поле дитя, которое утащили дикие звери, и т.п. С июля по сентябрь девушки и женщины регулярно выходили в лес за сбором лесных продуктов, что отразилось и в сказочной ситуации зачатия. О рубеже лета–осени говорит и созревшее просо, которое толчет Маша в лесной избе.

Июльское или августовское зачатие «программировало» весеннее рождение Ивана — Медвежье Ушко, что вписывается в восточнославянские обрядовые формулы о времени «чудесного появления» детей, самое большое количество которых было записано на Украине и в Белорусском Полесье[1]. По выводу Л.Н. Виноградовой, сделанному ею на основе анализа полесского корпуса поверий, они не содержат зимних картин, поскольку рождение детей, считает автор, мыслится как «часть пробуждающейся природы»[2]. Между тем о весеннем времени рождения говорят только поверья о приносе детей аистом (самая популярная модель), из других же обрядовых формул следует, что дети рождаются на рубеже л е т а – о с е н и, ибо их находят в созревших плодах, полевых / огородных и лесных: зернах, овощах, ягодах, грибах. Представляется, что в обрядовых формулах совместились о б а акта — зачатие и рождение, но о первом акте умалчивается по причине его большей сокровенности.

Если в поверьях время рождения обозначается растяжимым понятием «весна», то рождение медвежьего сына имеет вполне конкретную дату: это м а р т, сакральность которого составляет особую страницу в мировоззрении и обрядности восточных славян. Не собираясь ее заполнять полностью, я остановлюсь на некоторых важных для темы символических значениях этого месяца.

У русских и отчасти у белорусов в отношении к марту сохранялось его библейско-древнехристианское значение «первого в месяцех

---

[1] *Гаврилюк Н.К.* Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов·янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов·янських народів. Київ, 1998. С. 176–197; *Виноградова Л.Н.* Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 185.

[2] *Виноградова Л.Н.* Откуда берутся дети?.. С. 185.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

лета» (Исх. 12: 2): «Он [Бог] сотворил небо и землю во время, когда начались месяцы, с коего времени подобает миру взять свое н а ч а л о. Тогда было благорастворение в е с н ы, времени года, подходящего для всего» (свт. Амвросий Медиоланский, конец IV–V вв.)[1]. На Руси неизменно высокая сакральная значимость марта как отсчета года (до XVII в.), весны или времени вообще поддерживалась его эсхатологическим местом в богослужебном круге православного календаря: на него приходились либо две последние подготовительные к Великому посту седмицы (О Страшном суде и Воспоминание Адамова изгнания), либо его начало. Известно, что до конца XV в. в марте ожидали светопреставления. Семантика марта как начала мироздания была навсегда усвоена старообрядчеством: «Март первый в месяцех месяц, зане в онъ началобытный свет сей видимый сотворен бысть, и Адам, первый человек от Бога создан бысть, и вся тварь его ради» (Этот текст к 1.III приводится в старообрядческом календаре до настоящего времени). Началобытность марта вошла и в мифологический счет времени: «Зачинается сказка сказываться о т м а р т а от месяцу...»[2]

Знаковость марта как времени з а ч а т и я – р о ж д е н и я, реального и символического, имела в культуре восточных славян о б щ и е признаки и этнические р а з л и ч и я.

Главной общей чертой являлась большая роль Благовещения Пресв. Богородицы: к нему повсеместно было приурочено начало функционирования девичьей группы молодой игры — ее символический «засев–рост», что означало зачатие = рождение д е в и ч е с т в а. Символика Благовещения отразилась и в обрядах жизненного цикла, но в них она имела больше различий, нежели сходства.

У р у с с к и х евангельский образ оказался связанным со с в а д е б н о й обрядностью, но, естественно, в трансформированном виде. Так, он довольно прозрачно просматривается в сюжете широко распространенной песни девишника: на девичье окно неожиданно прилетает я с н ы й с о к о л, которого девушка пугается, а мать советует приголубить; в севернорусских областях песня исполнялась с запевом «При м а р т е месяце»[3]. Сказочная аналогия песенному мотиву — при-

---

[1] *Роуз Серафим* (иером.). Православное святоотеческое понимание Книги Бытия. М., 1998. С. 72.

[2] Великорусские сказки Пермской губернии / сборник Д.К. Зеленина. С. LI.

[3] Примеры севернорусских песен см.: Песни, собран. П.В. Киреевским. Нов. сер. Вып. I. № 16, 43. Архангельская губ. (Мезень и Шенкурск).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

лет «Финиста — Ясного Сокола»[1]. Оба образа позволяют уверенно утверждать, что в русской традиции Благовещение стало символом «рождения» будущей м а т е р и[2].

У б е л о р у с о в первостепенное значение приобрел обетованный смысл Благовещения о рождении с ы н а; в Минской губ., например, цикл крестинных песен начинался формульной песней с запевом:

На першы дзень, на В я л і к д з е н ь (Благовещение. — *Т.Б.*)
Маці с ы н а нарадзіла[3].

Косвенным образом с родинной семантикой Благовещения связан справлявшийся в той же губернии накануне этой даты семейный праздник, посвященный пробуждению медведя от зимней спячки, т.е. как бы его весеннему (воз)р о ж д е н и ю. (Русские крестьяне тоже приурочивали вставание медведя из берлоги к этой дате, украинцы — чуть ранее, к 17.III[4].) На праздничный стол подавались три любимых блюда медведя: сушеный *репник*, овсяный кисель и гороховые комы, по-белорусски, *камоў*, от которых праздник получил название *камаедзіца*. После обеда все члены семьи ложились и переваливались «по-медвежьи» с боку на бок, чтобы помочь просыпающемуся медведю легко и вовремя встать: это сулило добрую весну и хороший урожай[5]. В плодородной символике народного праздника можно усмотреть и параллель рождению сказочного медвежьего сына, так как после спячки медведица впервые выводила из берлоги на свет рожденных ею в январе медвежат.

Белорусский «медвежий праздник» вписывается в аналогичные обряды европейских народов с кормлением медведя кушаньем из гороха, бобов и/или кукурузы для защиты от него посевов урожая зерновых. У южных славян — болгар, сербов, словен, хорватов и их соседей — праздник под названием *Мечкин дан*, или *Мечкодав*, приурочивался к разным датам в период от осени до ранней весны.

---

[1] Имя Финист произведено народом от слова «Феникс» — названия апокрифического птичьего символа бессмертия / возрождения (см. «Физиолог»).

[2] *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 316.

[3] Земляробчы каляндар: (Абрады і звычаі)... С. 152. Минская губ (Слуцкий повет).

[4] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 311; *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. С. 184–185.

[5] Земляробчы каляндар: (Абрады і звычаі). С. 139 (Борисовский повет).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Тридцатого ноября (30.XI), в день св. ап. Андрея — покровителя медведей и волков, сербские хозяйки готовили медведю ужин из сушеных зерен кукурузы и груш, который ставили около дома; вечером хозяин надкусывал продукты, а детям говорил, что это «ел медведь». Болгары в этот день готовили кушанье из злаковых и бобовых зерен, которое поутру подбрасывали вверх для «роста посевов»; в Западной Болгарии при этом приговаривали: «Медведь, не ешь кукурузу». Любопытно, что в юго-восточных местностях страны в медвежий праздник включался «мышиный» обряд: горсть зерен из угощения медведю оставляли на ночь в амбаре для мышей, чтобы они летом не уничтожали посевы. Совместное кормление медведя и мыши указывает на некую их связь, к которой, возможно, и восходят их сказочные роли в лесной избе.

Сербские крестьяне кормили медведя (и волка) также и в канун Нового года: ставили за дверью *качамак* — мамалыгу или пирог с мясом, приговаривая: «Вот тебе подарок, ешь сейчас на целый год и не трогай нашу кукурузу и скот». В этот день не работали, объясняя запрет «боязнью медведя», т.е. страхом его обидеть.

Православные албанцы — соседи сербов — пекли в этот день каравай под названием *арушке* = «медведица» и вечером выносили его во двор; наутро пирог делили между семейными «на плодородие».

В Македонии и у других народов бывшей Югославии «медвежий день» отмечался также в Масленицу: медведя «звали на ужин».

Румыны связывали с медведем весенние приметы на Сретенье (2.II): если в этот праздник зверь выйдет из берлоги и не заляжет снова, то весна наступит рано, а если спрячется, то зима продлится еще 6 недель[1].

С медвежьими праздниками связаны верования европейских народов в медведя — духа растительности, восходящие к его символике прародителя человеческого рода и плодородия. Представления о «ржаном медведе», «овсяном медведе», «соломенном медведе», «гороховом медведе», особенно распространенные в Германии и Австрии, персонифицировались в образе «горохового медведя» — одной из самых популярных масок в западноевропейском ряженье разных праздничных циклов.

«Гороховый медведь» был центральной фигурой в шествиях, происходивших в Южной Германии, Швейцарии и Австрии в период

[1] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Зимние праздники. С. 236, 248, 257–258, 266–267, 296, 305.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

адвента по четвергам и в дни четырех святых: Андрея, Томаса, Николая и Люции. Участники шествий стучали в двери и бросали в окна домов горох, считавшийся «пищей богов», и бобы (иногда мелкие камешки или деревянные вещи), за что получали подарки. «Гороховый медведь» обязательно участвовал и в святочном ряженье названных народов[1].

У сельского населения Краковского воеводства на второй день Пасхи по домам водили «горохового медведя»: он притворялся больным, его «лечили» — обливали водой, после чего он вскакивал и гонялся за девушками[2].

В Моравии мужчина, ряженый «медведем», иногда заменял *Масопуста*, или масленичного короля. С XVIII в. вместо шубы тело «медведя» обертывали гороховыми стеблями, «напоминающими космами шкуру зверя», а на голову надевали остроконечную шапку из соломы. Женщины, танцевавшие с «медведем», старались оторвать стебель, чтобы положить его в птичник «на плодородие»[3].

В календарном ряженье восточных славян нет маски «горохового медведя», хотя святочная игра «Вождение медведя» была распространена во многих регионах, особенно у русских. В сельских местностях центральных и южных областей России до начала XX в. сохранялись и летние обряды с медведем, имевшие продуцирующую функцию. В Орловской губ. (Орловском у.) на русальной неделе по деревням водили парня, ряженого *видмедем*, и обходчикам давали по 1 коп. с дома[4]. В Рязанской, Владимирской и Нижегородской губ. водили настоящих медведей; вожаков зазывали в дома и просили поводить зверя по двору, чтобы дворовой не смел тревожить и портить скот (за отсутствием такой возможности рассовывали по всем уголкам двора клочки медвежьей шерсти)[5].

Вместе с тем мифема «м е д в е д ь – г о р о х» встречается в разных восточнославянских фольклорных жанрах. Символика ее многозначна и требует особых разысканий в каждом отдельном случае. Можно лишь высказать предположение о том, что древнейший ее пласт свя-

[1] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Зимние праздники. С. 147, 154, 165.

[2] Там же. Весенние праздники. М., 1977. С. 212.

[3] Там же. С. 223.

[4] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1223. Л. 6 об.

[5] *Богданов В.* Древние и современные обряды погребения животных в России // ЭО. 1916. № 3–4. С. 107.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

зан с космогоническими воззрениями. Так, в русских и украинских загадках горох символизирует ночные з в е з д ы :

Рассыпался г о р о х
По чистому полю...
Пришла бурая корова,
Хвост задрала, весь горох собрала;

...Ихав в о л о х , розсипав г о р о х ; стало свитать, ничого збирать[1].

Вполне определенные ассоциации вызывает слово «волох», обозначающее в языках трех восточнославянских народов «волосатое, мохнатое (лохматое) существо» (человек, животное); в свадебной белорусской песне, приведенной выше, «волохатым» именуется м е д в е д ь . Если вспомнить, что в архаической картине мироздания многих европейских народов, включая финно-угорских и алтайских соседей русских (финнов, карел, коми-зырян, хантов и манси), медведь считался сыном солнца и луны и символом неба[2], то в приведенной украинской загадке «волох» — это медведь, т.е. н о ч н о е з в е з д н о е н е б о (время), а «бурая корова» в русской загадке — символ красновато-коричневого начала р а с с в е т а [3].

Бóльшие затруднения вызывает трактовка мотива «веяние гороха» в одном севернорусском варианте сказки об Иване — Медвежьем Ушко:

Идет Ивашко (Медведко) путем-дорогою и видит: в некотором царстве, в чужой стороне п р о т и в н е б а на земле, один богатырь г о р о х в е е т . «Бог помочь, богатырь Горошник!» «Спасибо, Ивашко-Медведко!» «Нечто

---

[1] *Рыбникова М.А.* Загадки. М.; Л., 1932. С. 155; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. С. 760–761.

[2] См. ссылки на работы М.И. Зайцевой и И.И. Муллонен в книге: *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов... С. 111–112; *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках... С. 214.

В вепсской народной астрономии термин *konditähtaz*, обозначающий созвездие Большой или Малой Медведицы, буквально переводится как «медведь-звезда» (*Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов... С. 112).

[3] Об иной трактовке образа «космической коровы» в русской загадке см. в статье: *Денисова И.М.* Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. № 6. С. 19–40.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

пособить тебе?» «Пожалуй, пособи!» Ивашко начал горох веять, бросит одну горсть — сделается четверть, бросит другую горсть — две четверти; живо весь горох перевеял[1].

В свете звездной символики гороха мотив его веяния «против н е б а» гипотетически можно истолковать как «сеяние звезд» (глагол ‘веять’ употребляется и в значении «сеять»). С этим делом легко справляется Медведко как сын небесного существа. «Небесное» происхождение дает ему силы совершить и два других «космоприродных» подвига: передвинуть гору и выпить всю воду из озера. Наряду с этим в мотиве «двойного увеличения» исходной меры гороха = звезд можно усмотреть плодородную символику медвежьей энергии.

Благовещенская символика родин и *камаедзіца*, справлявшаяся в канун Благовещения, несомненно, имеет связь с белорусско-украинскими поверьями о *мартынятах* — курицах и собаках, рожденных в марте и особенно ценившихся как по высокой качественности породы, так и по способности чуять и изгонять нечистую силу[2]. Заметим, что эти свойства приписывались и «мартовскому медведю» (СУС 1161 *Медведь изгоняет черта из дома*). Между тем, в отличие от белорусов, украинцы считали рождение в Благовещение делом греховным для матери (женщины и самки) и плохим знамением для новорожденного: его называли *поганым*, а его судьбу считали *гиблой*[3].

Итак, мартовское рождение Ивана — Медвежье Ушко уподобляет это событие сотворению п е р в о г о человека и вводит нашего героя в универсальный ряд природных инкарнаций «предвечного младенца в предвечные времена» или «бога–младенца» (=сироты)[4]. Благовещение «освятило» мифологический акт зачатия–рождения и самый образ медвежьего сына: девушка / жена получала обетование родить сына при условии чистоты (девственности) и полной отдачи себя воле Божией, подобно Деве Марии: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1: 38).

---

[1] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. Вариант к № 141 в примеч. на с. 483–484.

[2] Земляробчы каляндар: (Абрады і звычаі)... С. 141; *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина... С. 301; *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Там же. С. 450 (г. Купянск).

[3] *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1993. С. 194.

[4] См.: *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения...; *Кереньи К., Юнг К.Г.* Введение в сущность мифологии... С. 38–60; и др. работы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Медведь в мифолого-обрядовой традиции украинцев

Достаточно резкий контраст с развитой положительной символикой медведя у русских и белорусов составляют единичность и негативность этого образа в мифолого-обрядовой культуре украинцев.

Так, продуцирующая семантика сожительства женщины с медведем приобрела характер блудодеяния, и оно стало символом греховного поведения девушки до брака: «...бо вже донечци р о з д е р м е д в и д ь», — корили тещу в свадебной песне, «як молода була н е ч е с н а»[1]. В украинской календарной обрядности не зафиксировано праздников, посвященных медведю; достаточно редко медвежья маска встречается в святочном и свадебном ряженье. Не удивительно, что в украинской сказке отсутствуют мотивы лесной встречи и испытания девушки «медведем» в лесной избе. В сюжетах, рассказывающих о рождении мальчика с медвежьими признаками, обычно умалчиваются обстоятельства его зачатия и не говорится впрямую о матери: некие люди *найшли* сироту в лесу, *найденыш* растет у «воспитателей» в берлоге, давших ему прозвище *Ведмеже Вухо* и т.п.[2] Если же женщина рожает сына в лесу, — разумеется, от медведя, — из мальчика ничего путного не выходит: «Сиділа баба в лісі, мала сина. Виріс він великий, а в силі (селе. — *Т.Б.*) нігде не був»; несмотря на «воспитание» матери, он вырастает в набитого дурака[3].

Все сказанное свидетельствует о другом, нежели у русских и белорусов, украинском пути эволюции медвежьей символики, в ходе которой от ее плодородной семантики не осталось почти ничего. Между тем ее сказочные «следы» представляют особый интерес в силу своей уникальности в восточнославянской мифопоэтической традиции, с одной стороны, и переклички с архаическими греческими поверьями и ритуалами — с другой.

В двух сказочных сюжетах медведь оказывается связанным с д е в с т в е н н ы м женским началом (первичным и вторичным), которому у всех народов приписывался высокий плодородный потенциал: в одной сказке он — сторож д е в у ш к и, хранящей «молодильную воду»[4], в другой — сам переодевается с т а р у х о й (СУС-161**). Образ сказоч-

---

[1] Мудрість віків: Українське народознавство у творій спадщині Павла Чубинського. № 313 на с. 183.

[2] *Драгоманов М.* Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів, 1899. Т. І. № 1 на с. 255–256.

[3] Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 628.

[4] Там же. № 6.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

ной девушки — хранительницы эликсира «вечной молодости» (= чистоты), находящейся под покровительством медведя, — ассоциируется с участницами обряда, бытовавшего в Греции вплоть до второй половины XIX в. Обряд заключался в следующем: девочек в возрасте от 5 до 10 лет начинали в специальном месте готовить к посвящению, которое в местечке Враврон (Аттика) совершалось около ручной м е д в е д и ц ы , специально для того содержавшейся. Прошедшая испытание получала название «медведица» и «право» на замужество; «медведицей» обязательно должна была стать до замужества каждая афинянка[1]. По всей видимости, обряд восходил к форме женской инициации, имитирующей соитие девственницы с медведем-т о т е м о м для наделения ее энергией плодородия.

Предполагаю, что женские посвятительные ритуалы, связанные с родовыми тотемами-зверями, существовали и у древнерусских полян (или у их предков), основания чему дают устойчивые матрилокальные черты общественно-семейного быта украинцев в XIX — начале XX в., а также з в е р и н а я символика в их свадебно-брачной обрядности. Однако в ней просматривается н е м е д в е д ь , а другой зверь, о чем специальный разговор будет в заключительной части эпизода.

Сын

«У него две силы — человечья и медвежья»

Я уже говорила, что за общим классификационным именем-прозвищем Иван — Медвежье Ушко стоят два типа, из которых только один героический. Но и он внутренне неоднороден, о чем свидетельствует этнорегиональная вариативность его прозвища.

Сочетание имени *Иван* (в уменьшительной форме *Ивашко / Иванко*) с прозвищем *Медвежье Ушко* характерно для героя сказочных традиций Верхнего и Среднего Поволжья, некоторых севернорусских, южнорусских (тамбов.) и белорусских местностей (*Івашка-Мядзведжае Вушка*). В сибирской и севернорусской сказках наряду с этим прозвищем встречаются другие имена — человеческие и производные от слова «медведь»: *Василий*, *Максим Семи аршин*, *Евлашка*, *Палфил*, *Миша, Медведко*, *Медвеух / Медведюк*, *Медведевиць*, *Медведев* и под.

[1] *Веселовский А. Н.* Румынские, славянские и греческие коляды... Примеч. на с. 449 (к с. 131).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Прозвищу *Медвежье Ушко*, как правило, соответствует звериная отметина героя: «Совсем как человек, только у ш и медвежьи» (печор.); «Сам весь на человека похожий, только у х о у него медвежье» (тамб.); «У його та булы видмидячи у ш и » (укр.); «У ш и медвежьи» (западносиб.). По всей видимости, прозвище отражает наиболее типичную ситуацию зачатия, поскольку под названием «медвежье ушко (ухи, ушки)» у восточных славян известно лесное растительное семейство норичниковых — ландышевые, пижма, дикая рябинка и др., за сбором которых медведь мог застать женщину. Их съедобные разновидности вполне подходят и в качестве символов «непорочного зачатия» в сюжетах, где нет образа медведя-отца[1].

За другими прозвищами стоят более существенные признаки медвежьего происхождения: «До пояса человек, а от пояса медведь»; «Мальчик оброс до половины шерстью» (уфим., симб.); «Кожа медвежья, лицо человечье» (перм.); «Той хлопец — половина медвідя, а половина чоловіка» (укр.). Именные и биологические различия отражают некоторые нюансы в «родословии» героя и обусловленные ими особенности жизненных перипетий, описание которых не входит в мои задачи. И поскольку они не имеют особого значения для судьбы героя, будем называть его принятым в сказковедении и распространенным в сказке именем.

Верования в медвежье происхождение некоторых людей встречаются и в современной крестьянской среде: в одной новгородской деревне Т.Б. Щепанская записала в 1981 г. предание, что местный род Лапиных пошел от человека, рожденного женщиной в лесу от медведя, ибо у него были очень волосатые руки, напоминавшие медвежьи лапы[2].

Лесная встреча и детские годы Ивана — Медвежье Ушко составляют начальные мотивы волшебного и иных сюжетов. В разных этнических и этнорегиональных вариантах они различаются лишь степенью подробности. Раннее детство мальчика проходит в логове родителя, где он растет с небывалой быстротой: «Не по годах да по часах, не по часах да по минутах» (белор.); «Сравнялось ему пятнадцать минут, а на вид он пятнадцатилетний» (тамб.). В белорусской

---

[1] СРНГ. Вып. 18. С. 67–68. Московская, Владимирская, Нижегородская, Казанская, Пермская, Саратовская, Орловская, Курская, Калужская губ., Север, Урал.

[2] *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 178. (Запись автора в Шиманском р-не).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

и украинской сказке мальчик в возрасте от полугода до 6–7 лет пробует свою силу. Белорусский хлопчик в первый раз «ухопил дуба за вершок и вывьярнул из зямли», во второй раз (через полмесяца) он «дуба вывьярнув, гилля обломив, на плечи поклав». Украинский ведмідь-Іванко после двухлетнего грудного кормления «пішов та потрусив одну грушу, що росла тут недалеко біля барлогу... у неї зразу попадали додолу половина всіх груш»; не удовлетворившись таким результатом, Иванко еще год питается материнским молоком, после чего сотрясает с груши все плоды, которые тут же съедает[1]. В русских сказках мотива детской пробы сил нет.

Войдя в полную силу, Медвежье Ушко бежит с родителем-человеком, обычно с матерью, в деревню. Более чем в половине из 25 привлеченных мною сказочных вариантов беглецов преследует родитель-зверь, которого сын жестоко убивает: «Возьмет его за задние ноги, дак как об лисúну ударит и кряду все мясо разлетелось, осталась у ёго в руках одна шкура»; «Хватил медведицу за уши, хлопнул о землю, она из своей кожи вылетела»; «Взял яго за вуши, кости струхнув, кожу на плечи и пошли»[2]. В мифологическом плане убийство родителя-медведя означает избавление от «медведя в себе», т.е. его о ч е л о в е ч и в а н и е перед появлением в человеческом сообществе. Бывает, впрочем, что инициальная задача решается им позднее. Б е г с т в о из леса, независимо от наличия или отсутствия мотива убийства родителя-зверя по дороге, символизирует наступление с о в е р ш е н н о л е т и я Ивана — Медвежье Ушко.

Иногда он почти сразу по прибытии в деревню уходит на богатырские подвиги в подземные царства, но чаще его героическому становлению предшествует подростковый этап, который он проживает в селе. В качестве крестьянского сына или работника (мельника, попа, пана) Медвежье Ушко легко и быстрее всех исполняет невиданные по объему крестьянские работы: косит огромные участки, тащит на себе лошадиную дозу снопов, за день обмолачивает и просеивает зерно, один вывозит на поля общий навоз, роет колодцы и пр. На досуге он

[1] См., например: Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края... № 54; Українські народні казки: в 3 кн. / упорядк. М. Возняк. Київ, 1946–1948. С. 107–117.

[2] Сказки М.М. Коргуева... № 14; Печорские былины и песни / зап. и составил Н.П. Леонтьев. № 68; Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края... № 54. Вар. см.: *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Примеч. 58 на с. 46.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

«шуткует» со сверстниками: «Якого ухвате за руку — руки нема, за голову — головы нема, за ногу — той ноги нема»[1]. Односельчане приходят в ужас и пытаются избавиться от Медвежьего Ушка: «Тебе с нами жить нельзя... Надумали: если на мельнице чертей выведет, тогда пусть живет»[2]. Ему дают смертельные задания, в ходе исполнения которых герой полностью и з б ы в а е т свою звериную и нечистую природу[3].

Исчерпав все возможности сжить Медвежье Ушко со света, односельчане изгоняют его. В некоторых сюжетах герой уходит сам, заранее заказав и испытав богатырское оружие — меч, трехпудовую дубину (русск.), палицу / булаву, «щоб пара кони насилу ўдвор ўвяз·ли», «щоб її триста чоловік зсадили на горбу и чотыріста коней везлі в ліс» (белор., укр.)[4].

Подвиги Медвежьего Ушка, состоящие в поисках похищенной царевны, которые он ведет с двумя спутниками-предателями, в русских сказках завершаются ж е н и т ь б о й на ней, что предполагает основание ц а р с т в е н н о й династии героев «медвежьего» происхождения. В белорусской сказке такого мотива нет.

История медвежьего сына не героического типа заканчивается и з г о й с т в о м, т.е. исключением индивида из человеческого сообщества, по существу — его социальной смертью, что ярко демонстрируют два подольских сюжета с Медведюком, зачатым медведицей от попа в п о л е («Я вийшов до проса, та й заснув-им, а вона прийшла та й взяла мене сонлячого»)[5]: в одном варианте мир его изгоняет, в другом — забивает. Таков печальный финал «социализации» волшебного образа в сатирическо-бытовой персонаж, о которой писали карельская фольклористка У.С. Конкка и Н.В. Новиков[6].

---

[1] Малорусские народные предания и рассказы... № 1. См. у русских: Старая погудка на новый лад... Ч. I. № 1, 10; Великорусские сказки Пермской губернии / сборник Д.К. Зеленина. № 43; и др.

[2] Сказки и предания Самарского края... № 34 («Медвежий сын»).

[3] Ср. сказки, где аналогичные задания выполняет ч е р т , нанявшийся наймитом к бедному пану, или м е д в е д ь , работающий у попа (Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 17; Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова... № 175.

[4] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 46.

[5] Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 472, 473.

[6] *Конкка У.С.* Карельская сатирическая сказка. М.; Л., 1965. С. 54–74; *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 52 и примеч. 66.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Однако эта нисходящая эволюция, похоже, имела место лишь в украинской традиции, так как судьба сына медведицы и попа в русской сказке, несмотря на некоторый комизм в изображении ситуации, развивается по героическому типу, и прежде всего потому, что его зачатие происходит в лесу. Правда, отроческие годы героев неодинаковы, что зависит от признания или от не признания попами своего отцовства; по этой же причине героическое становление сыновей происходит вопреки воле родителя или благодаря ей. Приведу два примера.

В печорской сказке «Про попа и Евлашку», где поп представляет попадье приведенного из леса сына как своего работника, последний до совершеннолетия совершает подвиги на трудовой «ниве» и порядком досаждает отцу и мачехе, отправляющим его на опасное задание, по исполнении которого Евлашка женится на царевне и наследует царство. Другой поп — отец Медвежьего Ушка по имени *Палфил* — радуется рождению сына, крестит его, дает ему свое отчество *Попович*, заботится о нем и благословляет его на свершение богатырских подвигов, заканчивающихся браком с царевной[1] (рис. 13).

Н.В. Новиков считал, что включение в сказку образа попа, сожительствующего с медведицей, «заключает в себе злую издевку над духовенством и может вполне рассматриваться как одно из многочисленных проявлений антицерковных настроений народных масс»[2]. Мнение не лишено некоторых оснований, тем более что со Средневековья сказка непрерывно испытывала воздействие демократической сатиры (в литературе и фольклоре), получившей острое антиклерикальное направление в старообрядческой среде. Думаю, что не без влияния старообрядцев развился жанр анекдотической сказки, в которой одним из главных персонажей был поп-блудодей. Так, у всех восточных славян были записаны сказки о влюбленном в чужую жену попе, которого заставляют выпускать похотливый пыл посредством женских зерновых работ — вертеть жернов, молотить и перебирать просо, толочь крупу (СУС 1730*); варианты сюжетных типов «Как поп (глупец) высиживает тыкву» (СУС 1319 — «*Кобылье яйцо*»), «Как поп (ксёндз, раввин, купец) телился» (СУС 1739) и др.

Вместе с тем символика зачатия медведицей от попа, как мне кажется, является мифологическим отражением архаических представ-

---

[1] Печорские былины и песни / зап. и составил Н.П. Леонтьев. № 68; Северно-русские сказки в записях А.И. Никифорова. № 109 («Палфил-медвежий сын»).

[2] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 52.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Рис. 13. Парень с медведем. Каргопольская игрушка.
Авторы И.В. и Е.А. Дружинины. 1937. (*Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. С. 62)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

лений о высокой и качественной половой энергии служителей культа и ее продуцирующем воздействии в силу их чистоты (физической и нравственной). Эти верования лежали в основе аграрных обрядов, широко распространенных у русских и белорусов до начала XX в.: *катание* священнослужителей по ниве «на урожай», обливание их водой для «вызова дождя» и др.

Анализ сказок о медвежьем сыне показал, что «сатирическая бытовизация» в наименьшей степени коснулась героя с е в е р н о р у с с к о й сказки. Объяснение этого факта находим в этнокультурной истории славянских племен, в период их освоения лесной зоны Восточной Европы.

«Русский медведь»

Было бы несерьезно возводить мифолого-обрядовую символику русского медведя непосредственно к его индоевропейскому прошлому, так как мировоззрение и сакральные традиции предков восточных славян проходили фильтр веков (и даже тысячелетий) и народов. Более реально предположить, что если у расселявшихся на Северо-Западе Восточной Европы славянских (или славяно-балтских) родоплеменных сообществ и задержались какие-то древние «медвежьи» воззрения и ритуалы, то в этом регионе они должны были получить мощный стимул к возрождению со стороны м е д в е ж ь е г о к у л ь т а аборигенов таежной зоны от Прибалтики до Поволжья. Вряд ли этот культ был однородным в виду обширности региона и его этнической пестроты[1]. Так, судя по некоторым средневековым и поздним данным, можно допустить, что в прошлом народы двух широтных частей региона отдавали предпочтение р а з н ы м половым ипостасям лесного божества медвежьей породы. В частности, финские и угорские племена Верхнего Поволжья считали хозяином леса медведя-с а м ц а , не без основания отождествленного рядом исследователей, начиная с Н.Н. Воронина, с божеством под именем «Волос»[2]. В то же время по верованиям карел, записанным в XIX в., верховной властительницей

[1] О некоторых различиях в природных культах полиэтничного населения прибалтийской и верхневолжской частей региона см.: *Бернштам Т.А.* «Слово» об оппозиции Перун — Велес / Волос и скотьих богах Руси // Альманах «Канун» / изд. под. общ. ред. Д.С. Лихачева. СПб., 1996. С. 93–120.

[2] *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки (Гос. Ярославско-Ростовский истор.-архитект. и худож. музей-заповедник. Вып. IV). Ярославль, 1960. С. 25–93.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

леса была *Сосновица* — прародительница и хозяйка медведей, являвшаяся людям в образе медведицы[1]. В карело-финских рунах рожденный от Луны и Солнца медведь качается в колыбели, подвешенной на ветвях высокой сосны[2].

Начало возрождения, или так называемой «вторичной архаизации», славянского почитания медведя можно приписать новгородским словенам. По мере укоренения славянских племен в ареале озера Ильмень шла адаптация их религиозных обычаев и обрядов к мировосприятию и ритуально-магической практике местных народностей. Взаимодействие разных этнических мировоззренческих систем создавало благоприятную почву для слияния половых разновидностей медвежьего культа, которые, возможно, сосуществовали вначале на равных правах.

Примерно на рубеже VIII–IX вв. на Северо-Западе складывается полиэтничное протогосударство Северная Русь, компромиссное мировоззрение которого олицетворяла верховная пара мужских богов — Перун и Волос, перешедшая через 100 лет в языческий пантеон Киевской Руси. После распада Древнерусского государства Волос сохраняет свои сакральные позиции в Поволжье, а медведь становится своего рода «княжеским тотемом» в землях Белой и Великой Руси[3]. Впоследствии изображение медведя появляется на денежных знаках и гербах Новгорода, Ростова и Ярославля[4] (а позднее — и в гербах других городов России).

Древнерусский божественный ранг Волоса и княжеский «статус» медведя в русских землях ускорили русификацию медвежьего культа (в мужской ипостаси) и способствовали его распространению среди населения формирующегося Московского государства, включая финно-угорское население и западные славянские группы, впоследствии вошедшие в состав белорусского этноса. Христианство

---

[1] *Лавонен Н.А.* Карельская народная загадка... С. 73.

Сосновица держит медведей в строгости и к ней обращались за помощью в защите стада от диких зверей. В медвежий праздник на сосну вешали череп медведя. Ср. образ медведя на дереве как символ плодородия в «зверинце на мировом древе» (*Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных...).

[2] *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов... С. 116.

[3] В их состав в XIII в. входили местные и удельные княжества: Ростовское, Ярославское, Костромское, Вологодское, Муромское, Рязанское, Тверское, Суздальское, Владимирское, Московское, Смоленское и др. (*Татищев В.Н.* История российская. Т. I. М.; Л., 1962. С. 356).

[4] Там же. С. 260.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

вытеснило медведя в сферу народной культуры — игры, обрядов и обычаев. До середины XVII в. единственными носителями и разносчиками «медвежьих» традиций в Московской Руси были скоморохи-«медведчики» — дрессировщики медведей и организаторы представлений с ними, состоявших обычно из трех «действ»: «медвежья травля», «медвежья комедия» и «медвежий бой». Скоморохи, используя поверья о «человеческой» сущности зверя, подчеркивали в своих «артистах» сходство с человеком: называли по имени-отчеству (Михайло Потапыч), приучали ходить на задних лапах, одевали в мужскую или женскую одежду, обучали различным людским жестам и повадкам. Медвежьи забавы поводыри сопровождали игрой на музыкальных инструментах и пляской[1]. С XVI в. скоморохи стали регулярно ходить с медведями по европейским градам и весям[2], жители которых воспринимали «ученого» медведя в человеческом платье как сугубо русскую диковинку и даже как национальный символ Московии. Надо полагать, что с этого времени словосочетание «русский медведь» постепенно превратилось в прозвище русских людей / русского народа, дожившее до наших дней[3].

В результате борьбы власти и церкви со скоморохами «медвежьи игрища» сосредоточились в руках жителей Среднего Поволжья. В очерке «Сергач» (ж. «Библиотека для чтения», кн. IX за 1854 г.) С.В. Максимов писал, что некогда широко распространенным промыслом или «способом прокормления себя посредством потехи досужих и любопытных зрителей шуткою и пляскою ученых медведей» ныне занимаются в основном крестьяне Нижегородской губ., особенно татары Сергачского у. — *сергачи*. В собрании Смоленского государственного исторического и архитектурно-художественного музея-заповедника хранится лубяной короб, на задней стенке которого имеется редкое (если не уникальное) изображение *сергачей* в народ-

---

[1] *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 190.

[2] *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Т. III–V. (Приложение к XL т. Зап. Имп. ак. наук). СПб., 1881. Т. VII. СПб., 1883. С. 187.

[3] Многочисленные следы, которые скоморохи оставили в восточнославянском фольклоре, позволяют думать и об их воздействии на сказочную традицию, хотя с этой точки зрения она еще не изучалась (*Власова З.И.* К вопросу о выработке критериев для выявления в фольклоре скоморошьих традиций // Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения: (К 140-летию со дня выхода первой работы о скоморохах): сб. ст. и рефератов Междунар. симп., 22–26 ноября 1994 г. СПб., 1994. С. 71–83).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

ном бытовом искусстве. По мнению описателя памятника, в композиции, состоящей из двух частей, представлена сцена медвежьей травли, проходящая под игру четырех музыкантов на свирелях и гуслях[1].

Путь «возвышения медведя» в этнокультурной истории России сказался на эволюции образа медвежьего сына в русской сказочной традиции, где он стал олицетворением русского предка-богатыря.

Заключение

Медведь и волк

Не дал Бог медведю волчьей смелости, а волку — медвежьей силы
Русская поговорка

Достигнув положительного пика развития в качестве предка, медведь «обошел» по сакральной значимости своего главного и старинного соперника — волка, занимавшего верхнее место в иерархии «мирового зверинца», т.е. главные позиции в «животном мире богов», из которого происходили предки-тотемы[2].

Так, со славяно-балтским племенем невров, живших в верховьях Южного Буга, возможно связать истоки восточнославянского культа волка: Геродот (II в. по Р.Х.) записал рассказ неких очевидцев того, что каждый невр раз в году превращается в волка[3]. Эти представления, возможно, восходили к функциям волка в военных мужских союзах, на которых остановимся несколько подробнее.

Мужские союзы, известные у многих индоевропейских народов: иранцев, германцев, греков, кельтов, балтов, славян и др., — имели, судя по сравнительным исследованиям, много общих черт. Члены со-

---

[1] *Журавлева Л.С.* Уникальный памятник народно-прикладного искусства // СЭ. 1985. № 3. С. 60–64.

[2] *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных... С. 152–154.

Э. Тейлор приводит (правда, без ссылки) некое славянское предание, где медведица и волчица совместно исполняют роли «матерей», вскормивших двух мифических богатырей: Валигору, двигавшего горы, и Вырвидуба, вырывавшего дубы с корнями (*Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939. С. 205).

[3] Цит. по: *Мачинский Д.А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора / отв. ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам. Л., 1981. С. 124.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

юза назывались «псы-волки», поскольку их покровитель — бог-воитель — почитался в образе пса-волка[1]. Для того чтобы стать воином-псом, юноша должен был пройти инициацию «превращения в волка» и некоторое время вести «волчий» образ жизни: жить вдали от поселений, занимаясь набегами и грабежами. Посвящаемый получал также дар звериного «голоса», которым воины сопровождали битву: Лев Диакон отмечал, что тавроскифы и росы испускали во время боя рычание и вой, а по свидетельству Псевдо-Кесария, славянские дружинники и между собой «перекликались в о л ч ь и м в о е м»[2].

Воины-волки (псы) давали обет б е з б р а ч и я .

Обычно патроном мужских союзов был сам бог-громовержец и драконоубийца[3], с христианизацией «преобразовавшийся» в св. Георгия, исполнявшего в охотничьем культе индоевропейских и ряда азиатских народов роль покровителя волков (или диких зверей вообще). У восточных славян *Егорий* — народный аналог св. Георгия — считался покровителем волков и медведей; в некоторых регионах, в частности украинских, он разделил эти функции с *Николой Угодником*[4].

Предполагается, что к славянским пережиткам мужских «волчьих» союзов относятся многократно цитированные учеными сообщения Начальной летописи от XI в. о прозвище киевского воеводы Святополка «Волчий Хвост» и о «волчьей шкурке» («язвено / язво») на голове князя полоцкого Всеслава, которого «роди мати от вълхованья». Всеславу приписывалась способность к ясновидению и оборотничеству: «Въ ночь вълком рыскаше» («Слово о полку Игореве»); он был жесток к людям, как волк: «немилостивъ есть на кровьпролитие» (ПВЛ)[5]. Р.О. Якобсон, сопоставив полоцкого князя Всеслава с героем

---

[1] *Иванчик А.И.* Воины-псы: мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5. С. 38–48.

О мифическом е д и н с т в е образов пса и волка см.: *Иванов В.В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. 1975. № 5. С. 399; *Иванов В.В.*, *Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2. С. 590–591.

[2] Сведения взяты из работы: *Полуэктов Ю.А.* Военная организация Древней Руси (IX — начало XI в.). Л., 1991 (машинопись).

[3] *Иванчик А.И.* Воины-псы: мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. С. 43.

[4] *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. С. 26–27 (Харьковская губ.).

[5] Слово о полку Игореве // Сб. исследований и статей / под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 26; ПВЛ / подгот. текста Д.С. Лихачева. М.; Л., 1950. Ч. I. С. 104.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

былины «Волх Всеславьевич», возвел образ мифологического оборотня к культу волков у славян, против чего решительно возражал В.М. Жирмунский[1], но что мне кажется вполне допустимым.

По исследованию Р.О. Якобсона, былина прикрепилась к исторической личности Всеслава Полоцкого вследствие «необычного характера его судьбы» с ее «чудесными переходами от поражения к славе», характерными и для былинного персонажа. Д.С. Лихачев полагал, что перенесение на князя черт былинного образа имеет социально-политическую подоплеку: «В Полоцком княжестве еще были очень сильны остатки язычества, и... этим следует объяснить появление на политическом горизонте Руси второй половины XI в. столь архаической фигуры князя-кудесника». Н.Н. Воронин связывал с полоцким князем попытку восстановления язычества в Киевской Руси: после его захвата Новгорода и Киева по разным областям прокатилась волна народных восстаний, во главе которых стояли волхвы. В.М. Жирмунский отрицал какие-либо параллели между Всеславом и Волхом, потому что былина гораздо древнее, чем события древнерусской истории[2].

Подчеркну, что летописные сведения о волчьих признаках князей касаются представителей властной верхушки юго-западных княжеств со смешанным славяно-балтским населением (поляне, кривичи, радимичи и др.), в состав которого, видимо, вошли и племена прибалтийских славян, известные у средневековых европейских хронистов под именем «волки» (см. вступление). Исторические факты дают достаточные основания для объяснения особой развитости волчьей символики в мифологии и обрядности украинцев. Ниже приводится обзор наиболее выразительных мифолого-ритуальных данных с кратким аналитическим комментарием.

В сказочной традиции можно выделить три основные стадиальные разновидности волка.

Наиболее древний тип явлен в образе Железного Волка-оборотня из волшебной сказки сюжетного типа «Звериное молоко» (СУС 315), персонифицирующего дикие (негативные) свойства человеческой и звериной натуры[3]. Железный Волк — противник героя

---

[1] *Жирмунский В.П.* Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. С. 128.

[2] Там же. С. 128–129.

[3] Исследователи считают, что сюжет «Звериное молоко», популярный также у финнов и литовцев, сложился на мотивах северного эпоса. Образ Железного

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

и любовник его сестры / матери (вар.: Змей — севернорус., Медведь — Железная шерсть — южнорусск.[1], разбойник — белор.). Борьба героя с Волком происходит в опосредованной форме: притворившись умирающей, родственница героя посылает его по указу любовника на верную гибель: добыть для ее излечения молоко у самок диких зверей. Герой одерживает победу — «благодарные матери» отдают ему молоко за спасение их детенышей, что знаменует установление нравственного начала в контактах человека с миром диких животных.

Волк-оборотень и прелюбодей фигурирует в украинских вариантах рассмотренного выше сюжета «Мачеха и падчерица» в качестве гостя / хозяина лесной избы. Подобно медведю в русской сказке, он является на призыв девушки, но в отличие от него олицетворяет не носителя плодородной силы, а «беса-искусителя». Противостояние ему падчерицы вознаграждается ее браком с человеком, иногда неожиданным образом появляющимся в лесу по воле «святых гостей» — Христа (апостолов), тут же и венчающим молодых. Ее сводная сестра искушения не минует.

Антиномия падчерица — родная дочь в известной степени параллельна антиномии из разновидностей сестер — полюбовниц Железного Волка: одна сестра раскаялась в предательстве брата и была им прощена, другая осталась верна Волку и была братом наказана / убита.

По украинским верованиям, волк сотворен злым, т.е. нечистым, дьяволом, и от него (прямо или косвенно) пошли черти[2]. Этим поверьям соответствует тип волка — антагониста диких зверей и домашних животных в украинских сказках о животных, многие сюжеты которых не имеют аналогий ни в русской, ни в белорусской сказочной традиции. Примеры:

— лев и волк, убежав из клетки, вначале добывают пищу сообща, но потом лев убивает волка (СУС 75***);

Волка характерен для восточнославянского и балтского сюжетов (*Бараг Л.Г.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок... С. 192).

[1] В варианте воронежской сказочницы А.Н. Корольковой противником героя является чудище типа кентавра: «С головы до пояса детина, с пояса до низу скотина» (Русские народные сказки: сказки рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой... С. 78–85. «Иван-царевич»).

[2] Галицько-руські народнї легенди. Т. I / зібрал В. Гнатюк... № 23–25 (Старосамбирский, Бугацкий пов.).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

— волк съедает своего «товарища» зайца: «Мне приятель не нужен, когда я голоден» (СУС 76**);

— два молодых волка живут вместе со старым: один его обманывает, другой кормит (СУС 76В*);

— во время мора звери решили, что они прогневили Бога; волка, съевшего клок сена из поповского стога, признают главным виновником и разрывают «на пищу» (СУС 76С*);

— «волки не могут быть веселыми, потому что у них злости много» (СУС 87В*).

В украинской сказке о животных в большей степени, нежели в русской и белорусской, разработаны мотивы д р у ж б ы волка с собакой, иногда вплоть до их уподобления, что можно интерпретировать как атавизм воинского культа волка-пса:

— волк в гостях у собаки (СУС 100);

— собака и волк сговариваются о краже ребенка и его «спасении» собакой, за что она получает пропитание и делится с волком (СУС 101);

— волк на «службе» у собаки (СУС 102);

— собака неудачно подражает волку (СУС 117*);

— тощая собака / волк предпочитает свободу обилию пищи (СУС 201).

Слияние образов собаки и волка характерно для украинских заговоров, где фигурирует одичалый, бродячий пес, нападающий на скотину и человека[1].

Гораздо реже встречаются мотивы в р а ж д ы волка и собаки, поскольку они отражают уже не волшебную (мифологическую), а реальную (бытовую) ситуацию, например: волки обманом заманивают собак в лес и раздирают их (СУС 101**); верная хозяину собака не пускает волка в хлев (СУС 101***) и т.п.

В сказке «Иван-царевич и серый волк» (СУС 550) мы имеем дело с другой ипостасью мифологического образа на стадии его, так сказать, «приручения», т.е. превращения в с о б а к у, о чем свидетельствует совмещение в нем признаков дикого зверя и домашнего животного. Так, с одной стороны, волк обладает качествами и повадками лесного х и щ н и к а: съедает коня героя, разбойным способом добывает ему «диковинки» и невесту, не порывает с природной средой обитания. С другой стороны, он — помощник и спаситель героя, слу-

[1] Українські замовляння / упорядк. М.Н. Москаленко. Київ, 1993. № 81, 99, 101, 116.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

жащий ему, подобно преданному п с у. Однако надо заметить, что в украинском сюжете этого типа волк часто служит «дураку» не по своей воле: лишившись коня, герой пешком приходит к покровителю волков — старому деду или св. Николаю — и говорит ему: «Волк у меня коня съел, дай мне своего». Св. Николай созывает трубой всех волков и спрашивает, который из них съел коня; провинившегося заставляет «возить дурня на себе»[1].

Для украинских сказочных типов волка характерны два постоянных признака — м у ж с к о й пол и о д и н о ч е с т в о, так сказать, «холостой статус». Поскольку в реальной действительности, как известно, существуют волчьи особи обоих полов, образующие крепкие семьи, в которых часто лидирует волчица, а волки ведут себя как верные «мужья» и заботливые отцы, можно достаточно уверенно утверждать, что оба признака восходят к волчьему культу эзотерических мужских союзов. К нему же восходят и представления о «страхе» волка перед женитьбой, в мифолого-ритуальной традиции украинцев ставшей способом его укрощения, отразившимся, в частности, в галицкой поговорке: «Вовка треба оженити»[2] и в сказочном мотиве наказания волка женитьбой за воровство (СУС 165B*).

Признак одиночества породил символику ч у ж е с т и волка в календарных и свадебных ритуалах. Особенно она характерна для брачной обрядности русского населения северо-западных областей (Псковская губ., северное Причудье, Принаровье): по данным, собранным А.В. Гурой, обе свадебные партии взаимно называли друг друга волчьими прозвищами[3].

(Прибалтийский ареал дает некоторые основания видеть в этом обычае отголоски враждебных отношений между местными народностями и славянскими племенами *волков*.)

Белорусы Витебской и Гродненской губ. называли «волками» колядников или *колядниками* — волков; со зверем соотносились потусторонние «чужаки» — предки и ходячие мертвецы[4].

С волчьим культом, как мне кажется, отчасти связаны поверья о волках-о б о р о т н я х, бытовавшие у всех восточных славян, но осо-

[1] Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-х рр. № 167, 492.
[2] *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 126.
[3] Там же. С. 125–126.
[4] Там же. С. 157.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

бенно развитые на Украине[1]. По украинским верованиям, оборотни бывают трех родов: 1) колдуны и ведьмы, обращающиеся в волка по собственному желанию, обычно по ночам; 2) дети родителей, грешивших плотским невоздержанием, превращающиеся в волков в урочный час каждой ночью (вар.: проклятые матерью сыновья); 3) обычные люди, «перевернутые» в волков колдовством, иногда на длительное время. Две последние категории называются в о л к о л а к и (вар.: вовкулаки, волкодлаки). Ими бывают преимущественно лица м у ж с к о г о пола, ходящие в волчьем образе в одиночку или «прибивающиеся» к волкам, но сохраняющие человеческое сознание: они не нападают на человека, скот и стараются питаться хлебом и вареным мясом, воруя пищу у крестьян. «Урожденные» волколаки избегают брачных уз: попытки женить их на обыкновенных женщинах оканчивались тем, что в одну из ночей волколак загрызал свою жену и убегал из дома навсегда. В одиночку, как правило, бродят также обращенные колдунами в волколаков несчастные женихи или все участники свадебного поезда.

Волколаки подчиняются тем же нечистым духам или святым, что и волки: лешему, *Егорию/Юрию* или *Николе* (русские, белорусы), лешему, св. Аврамию, Антонию (украинцы)[2]. Пик их активизации приходится на так называемый «волчий месяц» — с середины ноября до середины декабря, когда волки сбиваются в стаи для спаривания (*станицы*, *ватаги*, *свадьбы*, *толоки*, *гурты* и т.д.)[3] и начинают совершать набеги на домашнюю скотину. В восточно-белорусских и западнорусских регионах записаны многочисленные былички о том, что в это время «урожденные» молодые волколаки тоже объединяются в группы и приходят под видом парней на посиделки; распознать их можно по волчьим хвостам[4]. Одним из любимых развлечений украинских вовкулаков было пугать в волчьем обличье девушек; бывало, что в этой «забаве» принимали участие молодые люди, превращенные в волков приятелями-оборотнями, иногда оставлявшие их в этом обличье, от которого они уже не могли избавиться.

---

[1] Верования в волчье оборотничество свойственны всем европейским народам (см. подборку поверий и дел, связанных с волчьим оборотничеством в странах Западной Европы: *Тейлор Э.* Первобытная культура... С. 220–221).

[2] Там же. С. 130–132.

[3] Там же. С. 132.

[4] *Полочанин Н.* Времена года в народных пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1911. С. 47; *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник // Зап. ИРГО по отд. этнограф. СПб., 1891. Т. XX. Ч. I. № 76 на с. 141.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

Если по русским представлениям в волколаков могут обращать колдуны-оборотни, то на Украине, а также в соседних с нею южнорусских и белорусских районах считают, что способностью к волчьему оборотничеству обладают в основном ведьмы. Благодаря своему магическому «призванию» наиболее сильные ведьмы занимали высокое социальное положение, что засвидетельствовано документально: на фотографии крестьянки с. Караул Кирсановского у. Тамбовской губ. вместо ее имени приведены два прозвища — *волчиха* и *полубарыня* (фототека РЭМ, колл. 1046-48) (рис. 14).

Рис. 14. Деревенская ведьма, имеющая два прозвища: «волчиха» и «полубоярыня». Фототека РЭМ. Колл. 1046-48. Тамбовская губ., Кирсановский у., с. Караул

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН

В о л ч и й статус имела украинская теща в свадебном обряде как глава матрилокальной родо-семейной общины. Его символизировало одеяние — вывернутый кожух и мохнатая мужская шапка, в котором она встречала зятя перед отправкой молодых к венцу и при их возвращении в дом жены (в некоторых местностях тещу заменяла старшая сваха невесты). Судя по песне, сопровождавшей момент их встречи, волчий облик тещи должен был у с т р а ш и т ь зятя-чужака не столько для того, чтобы он отказался от притязаний на ее дочь, сколько для осознания им своего «подчиненного» места в новой семье:

Із якої причини
Теща вбралася в овчіни?
Хоче зятя з л я к а т и (испугать, устрашить),
Щоб дочкі н е д а т и.

Подольский вариант:
Убралась теща в в о в ч е н ь к а [1],
Хотіла злякати зятенька,
Не хотіла дочкі віддати...[2]

Устрашающая символика волка использовалась в русском и белорусском свадебном обряде: молодица, впервые переступая порог нового дома, произносила заклятье: «Будьте все овцы, а я в о л к», дабы укротить «медвежью семейку» мужа, по крайней мере до тех пор, пока она сама не станет «медведицей», родив сына.

[1] Мне представляется, что слово «вовченька» появилось в результате слияния предлога «в» со словом «овченька» = о в ч и н а, так как именно с ним записаны идентичные тексты в разных украинских регионах.

[2] *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди на Україні: дис. ... д-ра ист. наук (рукопись). Київ, 1992. С. 73, 76, 103, 114 (разные регионы); *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 126.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-213-5/
© МАЭ РАН