



шения светоносных близнецов) // Русская речь. 2000. № 2. С. 97—105; № 3. С. 91—102.

Керимова 1994 — Керимова М.М. Опыт реконструкции традиционного народного костюма югославянских народов первой половины XIX в. (по архивным материалам И.И. Срезневского) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 119—131.

Комаровский 1976 — Комаровский Ян. Традиционная свадьба у славян. Братислава, 1976. (На словац. яз.).

Крвевич, Стельмашук 1988 — Украинский народный одяг XVII — початок XIX ст. в акварелях Ю. Глоговського / Авт. та упоряд. Д.П. Крвевич, Г.Г. Стельмашук. Ред. Ю.Г. Грошко. Київ, 1988.

Леви-Брюль 1930 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с фр. М., 1930.

Линтур 1972 — Линтур П.В. Балладная песня и народная сказка // Слав. фольклор / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М., 1972. С. 164—180.

Лосев 1927 — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927.

Лосев 1957 — Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Матвеева 1985 — Матвеева Р.П. Сюжетный состав русских волшебных-фантастических сказок Сибири // Локальные особенности русского фольклора Сибири / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1985. С. 5—55.

Молотова, Соснина 1984 — Русский народный костюм. Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР: Альбом / Авт.-сост. Л.Н. Молотова, Н.Н. Соснина. Л., 1984.

Потебня 1883 — Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

Преображенский 1910 — Этимологический словарь русского языка: В 2 т. / Сост. А. Преображенский. Т. 1. М., 1910.

Раманюк 1981 — Беларуская народная адузеньне: Альбом / Склад. М. Раманюк. Мінск, 1981.

Рыбакова 1980 — Рыбакова Л.В. К проблеме мифологических традиций в русской народной лирике // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. / Отв. ред. Т.М. Акимова и Л.Г. Бараг. Уфа, 1980. С. 16—27.

СД 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995.

Смирнов 1988 — Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы: Опыт указателя сюжетных версий / Отв. ред. Е.П. Наумов. М., 1988.

Смирнов-Кутаческий 1944 — Смирнов-Кутаческий А.М. Народные сказки о мачехе и падчерице: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1944.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Трубачев 1991 — Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991.

**В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ**  
(Москва)

## ЗМЕЙ В РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ: К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ И ГЕНЕЗИСЕ ПЕРСОНАЖА

Образ змея в фольклоре является необычайно притягательным для исследователей, о чем свидетельствует большое число работ, посвященных этому персонажу. Прежде всего, змеем анализируется как персонаж низшей демонологии (летающий и огненный змей, домашняя змея и т.д.). Работ, в которых персонаж рассматривается в данном аспекте в последнее время вышло немало: два исследования Н.Е. Козловой [Козлова 2000; 2006], словари демонологических персонажей Т.А. Новичковой и М.Н. Власовой [Новичкова 1995; Власова 1995], а также монография А.В. Гуры, большая часть второй главы которой посвящена мифологической символике змея [Гура 1997, 273—380]. Подробные библиографические материалы по данной тематике представлены в статьях Е.Е. Левкиевской и А.В. Гуры, опубликованных во втором томе этнолингвистического словаря «Славянские древности» [Левкиевская 1999, 330—332; Левкиевская 1999а, 332—333; Левкиевская 1999б, 339—341; Гура 1999, 333—338]. Кроме того, существуют работы, в которых змеем рассматривается как протагонист основного мифа. Этот тип исследований восходит к трудам А.Н. Афанасьева и А.А. Потебни, которые в рамках мифологической школы интерпретировали образ змея в фольклорных текстах как рудимент небесного мифа [Афанасьев 1994; Потебня 2000]. Ряд работ В.В. Иванова и В.Н. Топорова также посвящен змею — протагонисту основного мифа [Иванов, Топоров 1974]. Русская и зарубежная библиография по данному направлению исследований приведена в статье В.В. Иванова, опубликованной в первом томе «Мифов народов мира» [Иванов 1980, 468—471].

Однако исследований, посвященных образу собственно сказочного змея, необычайно мало. Прежде всего, это глава в книге В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп 1998, 299—



324] и раздел в исследовании Н.В. Новикова «Образы восточнославянской волшебной сказки» [Новиков 1974, 180—192], а также статьи А.И. Никифорова и Л.Г. Барага [Никифоров 1936; Бараг 1981]. Внимание ученых в наибольшей степени было сосредоточено на одном мотиве — змеборчестве. Все вышеназванные исследователи рассматривают змея как противника героя, выделяя четыре [Пропп 1998, 299—324] или пять [Новиков 1974, 189] типов этого сказочного персонажа. Однако в сказке змей выступает не только противником героя, он наделен и рядом других функций. Для их выявления необходимо определить круг сюжетов, в которых действует змей, и воспользоваться теми сказками, где этот персонаж выступает в «сильной» позиции (т.е. теми, в которых данный образ реализуется в максимальной полноте). Самым простым было бы исследовать все сказки, где присутствует змей. Но при таком анализе мы вынуждены будем рассматривать и те тексты, где змей является привнесённым персонажем, редко встречающимся в привлекаемом типе сюжетов (ср. СУС 425С *Аленький цветочек*: в абсолютном большинстве опубликованных и известных нам архивных текстов — 37 из 38 — заклятый царевич оказывается чудовищем, больше похожим на медведя; его змеиные черты никак не описываются). Безусловно, не следует забывать, что любая реконструкция генезиса сказки в той или иной степени является гипотетической.

Целесообразнее изучать только те типы сказочных сюжетов, где змей встречается с наибольшей частотностью. Их, в свою очередь, следует подразделять на змеборческие и незмеборческие сказки<sup>1</sup>. Сведя воедино их материал и проанализировав его по вариантам, можно установить следующие характеристики и связанные с ними функции змея в волшебных сказках: имя, внешний облик, среда обитания.

<sup>1</sup> Змеборческие сказки: СУС 300, *Победитель змея*; СУС 300А *Бой на калиновом мосту*; СУС 301А, *В Три подземных царства*; СУС 303 *Два брата*; СУС 312 *Катигорошек* и др. Незмеборческие сказки: СУС 315 *Звериное молоко*; СУС 545В *Кот в сапогах*; СУС 560 *Волшебное кольцо*; СУС 612 *Оживленная неверная жена*; СУС 670 *Язык животных*; СУС 672 *Корона змея*; СУС 672D\* *Чернобыльник* и др.

### Имя

Слово «змея» возводят к корню \**z̥m̥t̥*, змея — это «гадь, ползающий по землѣ» [Преображенский 1910, 133]; и действительно, мифологический змей связан с подземными, хтоническими силами. По способу образования слово «змея», очевидно, эвфемизм, позволяющий избежать названия сакрального персонажа его настоящим именем. О.А. Черепанова в своей работе «Мифологическая лексика русского Севера» пишет о том, что в северных диалектах, помимо слова «змея», существуют слова с тем же значением и корнем «язя-/яз-/jedza-» (ср. и.-е. *ahi-, aji-*); сосуществование этих двух наименований также свидетельствует о том, что одно из них является эвфемизмом [Черепанова 1983, 25]. Очевидно, что такая устойчивая табуированность имени могла возникнуть лишь в том случае, если персонаж изначально присутствует в мифе на стадии его формирования, когда уровень сакральности высок и нельзя назвать действующее лицо мифологической системы его настоящим именем.

Итак, змей уже самим своим названием показывает, что он связан с землей, которая в мифологиях мира не только супруга неба, участвующая в создании космоса, не только плодородная почва, но и недра, часто соотносимые с преисподней. Змей, безусловно, связан с ипостасью земли-преисподней. Типичный пример этой связи находим в римской мифологии, где была мать-земля Теллус, богиня плодородия и супруга Сатурна Опа и богиня земных недр, подземного мира Дива Ангерона. Эта немая богиня была матерью ларов, атрибутами которых были змеи. Очевидно, первоначально сами лары были зооморфны, и лишь с течением времени змеи стали их атрибутами.

Почти во всех мифологических системах присутствует представление о связях земли с хтоническими чудовищами и докосмическими существами. Поэтому в индоевропейской мифологии противником устроителя космоса является порождение земли, выступающее в облике змея (Тифон борется против Зевса, Пифон — против Аполлона, Велес — против Перуна и т.д.).

<sup>2</sup> Соответствует индоевропейскому *ghm* или *ghmtm*; см.: [Погодин 1903].



Именно к этому образу и восходит по преимуществу образ змея в русской волшебной сказке; уникальное подтверждение тому сохранилось в сказке типа СУС 545В, где царь Змиулан прячется от царя Огня и царицы Маланьцы (=Молнии), уничтоживших его стада, в дупле дуба, — это прямой пересказ основного мифа славянской (если считать наиболее верной реконструкцию В.В. Иванова и В.Н. Топорова [Иванов, Топоров 1974]) и, шире, индоевропейской мифологии.

#### Облик

Русские сказки не дают подробного или хотя бы сколько-нибудь единообразного описания змея. Обычно сказочник сообщает лишь о числе голов персонажа. Их может быть 3, 5, 6, 7, 9, 12 и более. «В это время случилась у царя беда: наступил на его царство семиглавый Идолице» [Афанасьев 1957, № 123], «Вдруг пишет царю шестиглавый змей» [Афанасьев 1957, № 124], «У нас змей о семи голов» [Соколовы 1915, № 40], «У меня трехглавый змей» [Азадовский 1932, № 22]. Многоглавность — постоянная характеристика змея: она есть не что иное, как выраженная в образе гипертрофированная сила змея, его чудесная способность. Очевидно, что это позднее явление, «так как категория определенного множества есть вообще поздняя категория» [Пропп 1998, 217].

О других характеристиках змея говорится редко. Змей может летать: «Прилетел змей и начал виться над царевной» [Афанасьев 1957, № 171]; он крылат: «Змей унес царевну на своих огненных крыльях» [Афанасьев 1957, № 131]. Его полет всегда сопровождается шумом: «Вот он (змей) и летит, — всё царство, королевство дрожит» [Соколовы 1915, № 40]; у него есть лапы с когтями: «Змей ... когтями рвет» [Худяков 1964, № 119]. Иногда змей представляется всадником: «...выезжает чудо-юдо шестиглавое» [Афанасьев 1957, № 127].

Целостного представления об облике змея русскоязычный материал не дает. Значительно больше информации содержит иноязычный материал; полное тождество сюжетных мотивов удостоверяет, что мы имеем дело с тем же персонажем и можем экстраполировать полученные здесь результаты на «восточнославянского» змея. Европейский змей-дракон

в целом похож на змея русской сказки (многоголовое чудовище, с когтями и хвостом, умеющее летать): «все увидели, что это был никакой не знатный пан в золотом платье, а дракон о двенадцати головах и двенадцати хвостах» [Солнечный конь 1975, 121—125]; но у него есть и другие черты, чаще всего птичьи: крылья и птичья голова. В русском фольклоре «птичий» компонент природы змея также выразился очень четко, но преимущественно в былинах, заговорах и быличках, где змей летает<sup>3</sup>. В западноевропейских текстах змей никогда не появляется в антропоморфном облике (исключая случаи оборотничества). Он прилетает в виде змея-дракона. Популярность летающего змея в европейской сказке объясняется тем, что в ней необходимо быстрое появление змея (ему надо неожиданно похитить девушку); в русских сказках неожиданное появление змея нетипично, в них распространен сюжет о запланированной встрече героя и змея, где быстрое появление не нужно. В европейских сказках сюжет о похищении змеем девушки является одним из самых популярных, поэтому образ крылатого змея распространяется и на другие сюжеты. В русских сказках самый известный сюжет — «Победитель змея», где змею не нужно летать, поэтому данная черта не характерна для русской сказочной традиции, она может появляться лишь под влиянием других жанров, прежде всего былины, а также заговоров, где образ летающего змея встречается часто.

Змей-дракон имеет в своем облике черты не только птицы, но и кошки (у змея русской сказки этих черт нет). Особенно распространен гибрид змея и кошки в литовских сказках (популярный персонаж литовской мифологии Айтварас — змей с головой кошки, который рождается из яйца семилетнего петуха). Змей в фольклоре Полесья имеет рога (иногда они называются короной); белорусской фольклорной традиции известен персонаж Змей Рогатый Сокол, родственник русскому Соловью-Разбойнику.

<sup>3</sup> Ср., например, описание летающего Змея Горыныча в былине о Добрыне [Добрыня и Алеша 1979, № 1] или летающего змея в быличках [Козлова 2000].



Попытаемся объяснить такое многообразие деталей в облике змея. Если мы обратимся к мифам, то сможем не только интерпретировать разнородные черты в облике змея, но и составить обобщенный портрет этого персонажа. Можно сказать, что змей наделяется чертами, характерными для существ ему противопоставленных, его антагонистов. Чаще всего таким существом является птица, что связано с противопоставлением птицы — обитателя верхнего мира и змея — обитателя нижнего. Постоянная борьба между ними нашла свое отражение в мифологических сюжетах (индуистский царь птиц Гаруда сражается с божественными змеями — нагами). Подобные сюжеты есть и в сказке (в подземном царстве змей пытается съесть птенцов волшебного орла). В мифологии очень распространен образ летучего змея, имеющего не только крылья, но и другие черты птичьего облика, чаще всего птичью голову (Абракасас — змей с головой петуха, василиск — имеющий тело жабы, хвост змеи и голову петуха). Змей может быть покрыт перьями (Тифон).

Рассмотрим причины такой ассимиляции с птицей. Возможны два вида уподоблений: ассимиляция, основанная на сходной функции владычества над мертвыми (*ассимиляция по владычеству*), и ассимиляция, основанная на противопоставлении персонажей, борьбе их друг с другом как представителей верха и низа (*ассимиляция по борьбе*).

### **I. Ассимиляция по владычеству**

Как змей, так и птица могли быть владыками мертвых, но прямая ассимиляция по одному этому признаку вряд ли могла произойти, потому что их мифо-семантическое различие функционально подавляло сходство: птица «отвечала» за добродетельных мертвых, а змей — за грешников (в скандинавской мифологии, например, в Вальхале эйнхерии живут в доме из лебединого пуха, на крыше которого сидит золотой петух, а умершие своей смертью обитают в Хелле в доме из змей), и существенно здесь не то, что змея или птица владеют мертвыми вообще, а то, какими мертвыми они владеют (умершими какой смертью). Пока описанное противопоставление ощущалось, ассимиляция по свойству, различие в котором и было для этих образов определяющим, разумеет-

ся, оставалась невозможна. Исчезнуть это противопоставление могло только с утратой всей мифологемы. Действительно, мы не знаем примеров, где такая связь еще осознавалась, а ее дифференцированный характер — нет. Более того, даже при окончательной утрате этой связи описанная противоположность змея и птицы всё же оставалась. Так, хотя в греческой мифологии змея как существо, связанное с мертвыми, сохранилась лишь в скипетре Гермеса, проводника душ в царство Аида, и в облике Кербера, а птица — лишь в атрибуте Зевса (орел), они, как видим, по-прежнему находятся в противоположных, непересекающихся пространствах, и, стало быть, почвы для ассимиляции всё равно нет. Очевидно, она заключалась в другом.

### **II. Ассимиляция по борьбе**

Птица и змей — противники, потому что птица олицетворяет верх, небо, а змей — низ, землю. Противопоставление верхнего и нижнего мира — одно из главных мифологических противопоставлений. Существа этих двух миров постоянно соперничают друг с другом. На стадии разрушения мифологической структуры стало возможным перенесение черт одного противника на другого (в силу их прочной ассоциации друг с другом в рамках названного мифологического сюжета) и их последующее закрепление. В результате такой ассимиляции в облике змея появились птичьи черты. Подтверждением возможности такого рода ассимиляции может быть признано появление в облике змея некоторых черт кошки (змей Митгарт (сканд.) имел голову кота). Такое соединение связано с тем, что кот также первоначально выступал противником змея (кот-змееборец в литовской мифологии; бог Ра, убивший в облике кота змея Апопа). В результате разложения мифа происходит ассимиляция змея и его противника: змей приобретает кошачьи черты и змееборец начинает бороться с кошкоголовым змеем. В русских сказках закрепился более ранний элемент мифа, в них только противник змея может превращаться в кота (ср. «Иван Попялов» [Афанасьев 1957, № 135]) или быть связанным с ним родственными узами (Иван-Кошкин сын).

Итак, ассимиляция с противником легко объясняет кошачьи и птичьи чер-



ты в облике змея. Для того чтобы объяснить наличие у змея рогов, нужно обратиться к реконструкции основного индоевропейского мифа. Обычно противником змея выступает бог-громовержец: Perkunas (лит.), Perkous (лат.), Perkuns (прус.), Fjorgun (др.-исл.), Перун (сл.), Perjanua (др.-инд.), Piguа (хет.). Он борется со змееподобным противником Velnias (лит.), Velus (лат.), Vala (др.-инд.), Vrtra (хет.), Велесъ (сл). Бой громовержца и змея начинается из-за похищения скота. Постепенно черты похищаемого переходят на самого похитителя. Но в сказках эта черта не прижилась (постоянно по вариантам встречается только в армянских, значительно реже в белорусских сказках). Не исключено, что скотьи черты перешли сначала на самого Громовника (ср. соответствующие элементы у Зевса и Тора), и только от него — к антагонисту. Учитывая тот факт, что связь антагониста со скотом осознается вплоть до последнего времени, и она гораздо более тесная, чем у громовника (например, Перун и Велес: Перун — бог дружин, Велес — скотий бог; в процессе христианизации функции Перуна, побеждающего змея, перешли к Илье Пророку, образ Велеса разделился на две ипостаси — святые Власий, Фрол, Лавр и некоторые другие стали покровителями домашнего скота, а функция противника перешла к дьяволу), изначально следует считать всё же именно ее.

Наконец, остановимся на такой особенности облика змея, как антропоморфность. Во многих мифоэпических системах мира есть полулюди-полузмеи (скифский Апи, греческие гиганты, Дельфиний, еврейская женщина-змея, с которой Яхве сотворил мир, Хрендель «Беовульфа» и т.п.). В сказках мы не встречаемся с подобными персонажами, но змей очень часто описывается как всадник, хотя и многоголовый, т.е. он осознается сказочником как существо человекоподобное. Например, в сказке «Бой на Калиновом мосту» (СУС 300А) чудо-юдо шестиглавое выезжает на коне, причем у него есть плечо, на котором сидит ворон [Афанасьев 1957, № 137]. Огненный змей о семи головах также ездит верхом [Сказки Сибири 1979, № 23]; имя «Змиулан» можно интерпретировать как змей-оhлан, «змей-наездник, (конный) удалец» (ср. сходные описания:

[Худяков 1964, № 6; Садовников 1884, № 1; Иваницкий 1890, № 4; Ончуков 1908, № 27; Соколовы 1915, № 37]). Процесс антропоморфизации может произойти лишь тогда, когда тотемический мир животного происхождения начинает терять сакральность и животные, имевшие некогда ритуальное значение, утрачивают свой облик и приобретают антропоморфные черты<sup>4</sup>.

В заключение рассмотрим такую неожиданную особенность змея, как связь со стихией огня. Прежде всего, змей «палит» огнем: «Летит двенадцатиголовый змей — огнем так и дышит» [Афанасьев 1957, № 155]. Часто змей так и называется огненным: «Вдруг ему на спину упал сверху огненный змей» [Зеленин 1915, № 7], «Выпалывает огненный змей в юрту» [Азадовский 1932, № 22]. Очень часто река, где происходит битва героя и змея, называется огненной: «Приехали они к огненной реке. Едет через реку змей о трех головах» [Афанасьев 1957, № 138]. Змеи, изрыгающие пламя, присутствуют в различных мифологиях (от брака Эхидны и Тифона рождаются змеи, изрыгающие огонь). Единственным возможным объяснением такой тесной связи змея с огнем является перемещение обычных атрибутов громовника к змею в результате ассимиляции по борьбе<sup>5</sup>. В.П. Аникин в книге «Русская народная сказка» отмечает: «образ огненного змея вполне естественно сочетал в себе явление грозы с ливнем» [Аникин 1959, 133].

<sup>4</sup> Лучше всего это видно на примере богов Древнего Египта, у которых процесс антропоморфизации остался незавершен: боги имели тело человека и голову какого-либо животного: Анубис — шакала, Гор — сокола, Сохмет — львицы, Амон — барана, Баст — кошки, Хатор — коровы, Тот — ибиса и т.д. Подобное встречается и у других народов. Доэллинистическая мифология знает Зевса с головой орла, Геру — лошади, Артемиду — медведицы и т.д. На более поздней стадии сохраняются реликты зооморфного образа, например змеи вместо волос у Медузы Горгоны, крылья на ногах у Гермеса, за спиной у Ириды, Ники, Эрота, Гименея, Эос, Гипноса, Таната и других богов, козы ноги и рога у Пана и сатиров.

<sup>5</sup> Ср.: бог Укко имеет огненную рубашку, его оружие — огненный меч и лук-радуга; Индра борется с чудовищами с помощью небесного огня; Перун побеждает змея огненными стрелами молний, также сражается с нечистым Ильей Пророком.



Так как автора в значительной степени занимали вопросы поэтики образа, то, отметив такую важную деталь в облике змея, он не оговорил, что связь змея с грозой и дождем появилась в результате ассимиляции с громовником, чьими атрибутами и являются гроза и, соответственно, ливень, ее сопровождающий.

Итак, противоречивый облик сказочного змея может быть удовлетворительно воссоздан и проинтерпретирован только на основе сравнения с мифологическим. Сказочный змей — многоголовое существо с крыльями птицы. Из вышесказанного видно, что такой змей мог появиться только в период разрушения мифологических систем, когда отношения между персонажами мифа нарушались и могли возникнуть ассимиляции некоторых их качеств.

#### Среда обитания

Характеристика персонажа по среде обитания является важнейшим идентифицирующим признаком, часто мотивирующим его название (леший — лес, водяной — вода, житня баба — жито, облакиня — облака). Казалось бы, что змей тоже входит в круг этих персонажей (змея — земля). Но локус подобного персонажа — это место, где в полной мере реализуется его магическая сила. Оппозиция своего и чужого места обитания оказывается определяющей для поведения персонажа. Попадая в чужой локус, существо начинает вести себя иначе или теряет магическую силу. Пересечение границы своего места обитания также опасно для него.

Для змея не характерна локализация в сфере жилого человеческого пространства, т.е. собственно на земле. Появление его возможно лишь на периферийных, пограничных местах: на мосту, площади, крыше и т.д. Исконной средой обитания змея являются нежилые пространства: лес, горы, вода, пещера, небо. Таким образом, для змея можно выделить четыре группы локусов: лес, вода (море, озеро, река, колодец, ключ и т.д.), горы (пещеры, подземелья, горные вершины), небо. Рассматривая локусы змея, резонно остановиться на следующих аспектах: место постоянного пребывания, место временного пребывания на земле, способ появления и место контактов с героем сказки.

#### Вода

В самых различных мифологических системах мира вода является одной из фундаментальных стихий мироздания, представляя собой исходное состояние всего сущего. Она, например, выступает в роли материнского чрева (богини Иштар (аккад.) и Афродита (греч.) связаны с водой), а может олицетворять мужское начало (вода оплодотворяет землю). В то же время водная бездна является олицетворением опасности, связанной со смертью. В воде обитают мировые змеи (Апоп (египт.), Емунгард (герм.-скандин.), Шеша (инд.)). Таким образом, это сфера сопротивления хаоса космосу, место борьбы против власти бога-демиурга (Яхве борется с водяными чудовищами (зап.-сем.), Индра — с водяным змеем (инд.)). Если обратиться к сказочному материалу, то можно заметить, что змей живет в/при каком-то водном источнике. Это может быть озеро: «*Вдруг летит с озера змей о трех головах*» [Афанасьев 1957, № 162]; река: «*Вдруг на реке воды взволновались, на дубах орлы раскричались — вылезает чудовище шестиглавое*» [Афанасьев 1957, № 137]; море: «*...близ моря у Калинова моста ... стоит столб, а на том столбе написано, что тут выезжают три змея*» [Афанасьев 1957, № 136]; наконец, просто вода как нечто неопределенное: «*Вдруг змей начал выходить, вода за ним хлынула на три аршина*» [Афанасьев 1957, № 125]<sup>6</sup>.

Местом появления змея также может быть водный источник, чаще всего река, которая является важным мифологическим символом, элементом сакральной топографии. Обычно змей появляется у реки, подъезжая туда на коне, чтобы сразиться с героем. Сама битва происходит на мосту: «*Едет через реку змей о трех головах*» [Афанасьев 1957, № 138], «*Едет по мосту проклятое издолишо о трех го-*

<sup>6</sup> Змей как обитатель вод встречается и в других жанрах фольклора, например, в заговорах («*У чистом поли на синим мори стоиць дуб широколист, под тым дубом вовцы стары, перяры черная вовна. На той вовни ляжиць змея змеиная*» [Романов 1891а, 108 (№ 280)]) или загадках:

*Под мостом под яристом  
Лежит мешок с яростью.  
Кто до него дотронется,  
Тот кровью умоеся  
(змея)*

[Садовников 1876, № 1675].



ловах» [Ончуков 1908, № 27], что, как мы полагаем, связано с основным индоевропейским мифом: поединок громовника с его противником в значительной степени объясняется тем, что последний запруживает воды реки и вызывает угрозу плодородию. Иногда змей сам возводит этот мост: «Змей только дунул, сделался ледяной мост по морю» [Афанасьев 1957, № 176], но в большинстве вариантов мост существует до начала битвы: «Едем мы, бабушка, на реку Смородину, на калиновый мост» [Афанасьев 1957, № 137]. В мифопоэтической традиции мост — это, прежде всего, средство связи между разными мирами сакрального пространства. Таким образом, герой встречается со змеем на пути из царства живых в иной мир, к которому и принадлежит змей. Существенно здесь и то, что бой на мосту происходит у воды, исконной стихии змея. Разумеется, такой мост не может быть обыкновенным: он называется «калиновым». Вероятно, данное определение не происходит от названия кустарника, непригодного для строительства моста, хотя калина связана в мифологических представлениях разных народов с несчастьем, смертью, злыми духами, вообще существами хтонического типа, а также жаром и огнем. Возможно другое объяснение: слово «калинник» по-древнерусски значит «мороз», и мост не «калиновый», а «калинниковый», иначе говоря «морозный», т.е. ледяной. Действительно, в некоторых сказках битва происходит именно на таком мосту, причем змей замораживает воду [Афанасьев 1957, № 176]. Такая способность естественна для хозяина водной стихии. Вряд ли можно принять «более реалистичное» предположение Л.Г. Барага о том, что «калиновый» не является эпитетом, первоначально связанным с образом сказочного моста и ставшим традиционным для сказок под влиянием русских песен [Бараг 1981, 181—182]. В том и в другом случае мост расположен на границе двух миров («калинов мост» в сказках соединяет «этот» и «иной» мир, а в песнях, например в колыдках, является мостом, ведущим в рай, на котором встречаются ангелы и по которому уходят молодость и доля, т.е. тоже соединяет два мира). Можно также предположить, что название моста связано с глаголом «калить», и поэтому может ассоциироваться с ме-

таллом и огнем. В сказках романских и германских народов мост вообще сделан из драгоценных металлов, чаще золота, ассоциирующегося с солнцем и смертью, что опять выводит нас на связи змея с «иным» миром.

Итак, змей обычно живет в воде или, во всяком случае, сражается с героем у водоема, в чем очевидным образом сохраняются элементы индоевропейских и, видимо, даже ностратических мифологических представлений, приписывающих змею водяную природу.

### Горы

Связь змея с горами подтверждается некоторыми сказочными текстами. В сказке змей может жить в пещере (под горой): «...и попал Иван в подземное царство, где жил и царствовал шестиглавый змей» [Афанасьев 1957, № 237], «...дійшла до нори, а змій узав її да в нору і кинув» [Афанасьев 1957, № 133]<sup>7</sup>.

Прозрачна этимология его имени Горыныч<sup>8</sup>. В нем, несомненно, следует видеть прямую реминесценцию того же основного индоевропейского мифа, где поединок змея с громовником происходил у горы, причем последний ассоциировался с вершиной горы, а его змееподобный противник — с ее подножьем. Таким образом, общая связь змея с горами, как и с водой, восходит к древнейшим эпохам, а помещение его на вершину горы может быть как плодом частичной ассимиляции с антагонистом, так, скорее, и результатом самостоятельной эволюции образа в период ослабления мифа.

<sup>7</sup> Горы как место обитания змея присутствуют и в других жанрах фольклора, например в загадках:

*Под горой-горой  
Лежит конь вороной:  
Ни сесть, ни лечь,  
Ни рукой повесть  
(змея)*

[Садовников 1876, № 1676].

<sup>8</sup> Предположение В.В. Иванова и В.Н. Топорова о том, что имя Горыныч связано со словом «гора» в значении «северный ветер», нуждается в дополнительном подтверждении лингвистическими материалами; сейчас ученые говорят о двойной этимологии данного имени: от «гореть» (первичная этимология) и «гора» (вторичная коннотация) [Иванов, Топоров 1995, 198].



### Лес

Многие сказочные тексты содержат сведения о лесе как среде обитания змея. Сопоставление с основным индоевропейским мифом дает основание считать, что в данном случае сказочный лес — позднее образование, и первоначально змей жил под одним деревом (дубом), принадлежащим богу грозы<sup>9</sup>. Белорусская сказка сохранила связь грома и дуба: «*Як прывев их к дубу, Гром як дав пярэном — дык дуб и расщэпае*» [Романов 1891, 187], но здесь, как видим, дуб уже перестал быть деревом громовника и стал, напротив, объектом его удара, очевидно, теперь уже как дерево его противника. Возможность такой трансформации могла быть дополнительно усилена тем, что миф изначально знает змея, лежащего в корнях дерева: Бадняк (с.-х.), Нидхегг (герм.-сканд.). Превращение же одного дерева в лес произошло, по-видимому, в то время, когда утратилась связь змея с мировым деревом и соответствующий мотив должен был быть автоматически переосмыслен указанным образом, тем более что лес всегда ощущался как местопребывание сил, враждебных человеку<sup>10</sup>. Таким образом, новую для него среду обитания змей получил в результате ассимиляции с громовником (в последнем случае это видно особенно наглядно: змей наследует оба его атрибута — дерево и камень).

Следует оговорить существование изначально лесного персонажа змеиной природы, встречающегося в сказках типа «Волшебное кольцо» (СУС 560). Как будет показано далее, никакого отношения к рассматриваемому нами образу он не имеет.

### Небо

В некоторых сказках присутствует и связь змея с небом, что неотделимо от соотношения его с птицей, которое объяснено выше. В данном случае мы имеем тот же пример ассимиляции верха и низа по борьбе<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Этимологическое родство слов «дуб» и «гром» достаточно легко проследить. Гром — перун (сл.) и perkunas (лит.), ср.: дуб — quercus (лит.). Когда гремел гром, то терлись спиной о дуб, обнимали дуб, затыкали за пояс дубовую веточку.

<sup>10</sup> Связь змея с деревьями и кустарниками прослеживается и в заговорах [Винокурова 2006, 37].

<sup>11</sup> Ср. наделение змея «огненными» чертами, характерными первоначально как раз для обитателей неба.

Таким образом, в облике змея четко выделяются две группы признаков: одна, соответствующая его изначальной водно-земной хтонической природе, враждебной силам «верха», и вторая, более поздняя, включающая черты существа противоположной, огненно-воздушной природы. Последние унаследованы змеем в результате ассимиляции с антагонистом при распаде мифологической структуры. Причем для того или иного конкретного сказочного образа названные черты могли даже становиться главными, полностью оттесняя исконные (Огненный змей в восточнославянской мифологии, нашедший отражение в русских заговорах, былинах и преданиях). Но и здесь вторичность обозначенных черт сказалась на ограниченной распространенности и снижении мифологического уровня подобных образов.

### Функции

При рассмотрении всех имеющихся в нашем распоряжении текстов было выделено одиннадцать функций змея, соотнесенных, как будет видно далее, с различными компонентами его природы.

#### Змей-похититель

Для установления происхождения этой функции змея требуется детальное рассмотрение каждого из похищенных объектов, а ими могут быть солнце и другие светила, вода и девушки.

1) Похищение солнца и других светил

Похищение солнца и других светил змееподобным чудовищем является одним из самых распространенных сюжетов мировой мифологии<sup>12</sup>. В русских сказках сюжет о похищении змеем солнца встречается редко (хотя и выделен в особую разновидность сюжета о змееборчестве на мосту (СУС 300А\*): «*В том царстве, где жил Иван, не было дня, а всё ночь; эта зрабив змей*» [Садовников 1884, № 4]. Преобладает этот сюжет в венгерском, румынском и словацком материале, где змей может похищать солнце, луну, звезды, ключи от солнца, «щит лощана, что ночью заместо солнышка светит», и тому

<sup>12</sup> Амирани после победы над вишапи вставляет ему в ребра плетенку, чтобы проглоченное драконом солнце сжигало плетенку и освобождалось из змеиного чрева (гр.), вишапы пожирают солнце (арм.), змей Еминет проглатывает солнце (адыг.).





подобные предметы, аналогичные по функции небесным светилам.

### 2) Похищение воды

Совершенно иная ситуация сложилась со сказками, в которых змей похищает воду. Данный сюжет распространен как в русском, так и в иноязычном материале. В.Я. Пропп считает, что способность змея лишать людей воды связана с мифологическими представлениями о змее как о подателе вод, создателе плодородия [Пропп 1996, 255]<sup>13</sup>. С течением времени функция змея перешла к антропоморфным богам и змей стал задерживать воду или насылать потопы, став, таким образом, антагонистом бога плодородия. Вряд ли, однако, данную гипотезу можно считать убедительной. Приведенные образы принадлежат к неродственным мифологиям, да и там они занимают периферийное положение. Мы не располагаем фактами, указывающими на первоначальные положительные функции змея как хозяина плодородия, и, следовательно, предполагать передачу таких функций у нас нет никаких оснований. Очевидно, змей всегда наделялся силой, связанной с плодородием, но силой отрицательной; в этом качестве его могли почитать, чтобы предотвратить враждебные действия с его стороны. Змей, повторим, персонаж целиком отрицательный; таким он и предстает в сказке.

### 3) Похищение девушек

В некоторых сказках змей похищает девушек: «*Меня унес змей о двенадцати головах*» [Афанасьев 1957, № 162]. Мотив похищения в индоевропейской мифологии практически всегда связан с женскими персонажами как объектами совершаемого действия. Однако субъекты и их цели различны и в каждом конкретном случае подчинены сюжетной необходимости, именно поэтому объекты похищения органически не связаны с сущностью самого похитителя. Так, похищение Персефоны Аидом требуется в числе прочих сюжетных клише для объяснения смены времен года; похищение Европы Зевсом — названия материка; похищение Орифеи Бореем — создания генеалогии и т.д. И в сказках

<sup>13</sup> Действительно, некоторые мифологические системы имеют бога плодородия в образе змея: Апедомак (нуб.), Рененутет (египт.).

этот мотив играет важную роль в сюжете и служит поводом для отправки героя на поиски похищенной или битву.

### *Змей — охранитель границ*

Известно, что одной из основных функций хранителя границы «инога» мира. В этом качестве выступает река, через которую нельзя перейти, не убив змея, живущего у ее берегов: «...*подъехали к Крашеному мосту, по которому никто благополучно не проезжал*» [Смирнов 1917, № 150]. Сюжет о змеборчестве на мосту характерен для восточнославянского сказочного репертуара. Помимо этого сюжет распространен у западнославянских, балканских и балтийских народов, встречается он также у тюркских, финно-угорских и кавказских народов. В восточнославянском материале, по сведениям Л.Г. Барага, насчитывается 79 текстов о змеборчестве на мосту [Бараг 1981].

В индоевропейском мифологическом материале образ змея — стража загробного мира, на первый взгляд, параллелей не находит: эта роль закреплена за псами. Однако анализ облика самого известного из таких псов — Кербера, обнаруживающий явную тератоморфность (многоглавость, тело, покрытое змеями, и змеиный хвост)<sup>14</sup>, показывает, что первоначально эта функция принадлежала именно змею и лишь с установлением прочной ассоциации «сторож — собака» перешла к последней. Соответственно змей-страж как таковой был полностью элиминирован в мифе; сказка же благодаря свободной структуре смогла сохранить этот образ. Вероятнее всего, данный змей не тождествен змею — протагонисту основного мифа и представляет собой лишь одно из многих змеевидных чудовищ индоевропейской мифологии. Сказка объединила их функции в одном персонаже.

### *Змей-разоритель*

Во многих сказках змей выступает в роли разорителя царства, где живет герой: «*Повадился в ту деревушку змей летать; всех пожрал*» [Афанасьев 1957, № 149], «*Каждый день выходит из синего моря, из*

<sup>14</sup> Подчеркнем, что Кербер обитает на берегу реки Ахеронта или Океана.



за серого камня двенадцатиглавый змей и поедает по человеку за один раз» [Афанасьев 1957, № 155], «В этом царстве каждый месяц дают семиглавому змею по девице на съеденье» [Афанасьев 1957, № 171], «У нас змей из моря поднимается, на каждые сутки по человеку проглотить» [Ончуков 1908, № 4], «В одну деревню повадился летать змей, всех поел» [Никифоров 1936, № 4]. Чтобы избавиться от разорения, змею надо отдать девушку. Заметим, что в сказке выделяются два типа взаимоотношений змея и его жертвы: девушку отдают змею на съедение или она предназначена ему в жены. Этот мотив часто встречается в мифах<sup>15</sup>, а также отражает широко распространенный в древности обычай отдавать девушку или женщину в жертву водным духам, выступавшим в виде змеев, что воспринималось как сакральное бракосочетание с ними.

Впоследствии, когда змей из мифологического персонажа превратился в сказочное существо, мотив и должен был быть переосмыслен как простое поедание змеем жертвы. В сказке присутствуют оба представления, причем второе явно господствует, что хорошо согласуется с нашим объяснением.

#### **Змей — пожиратель птенцов гигантской птицы**

В сказках «Три подземных царства» (СУС 301) встречается попытка поедания змеем птенцов чудесной птицы. В этом мотиве отражаются мифологические представления о борьбе существа верха и низа, типичными представителями которых были змей и птица<sup>16</sup>.

#### **Змей — сексуальный партнер (реальный и потенциальный)**

Функция змея-любownika в сказках может быть представлена в трех разновидностях: змей, летающий к девушке против ее воли; летающий по обоюдному согласию; сватающийся к царской дочери.

<sup>15</sup> Геракл спасает дочь царя Лаомедонта Гесиону от морского чудовища, разорывшего окрестности Трои (греч.); Персей спасает Андромеду от чудовища, разорывшего владения царя Кефея (греч.)

<sup>16</sup> Борьба змея и птицы нашла отражение и в других жанрах фольклора, например в заговоре ратного человека, идущего на войну: «Ты, лебедь, полети к морю Хвалынскому, заклюй змея огненного» [Забьлин 1991, 300].

1) Змей, летающий к девушке против ее воли

Этот тип змея-любownika встречается в сказочных сюжетах СУС 566 *Рога*, СУС 519 *Слепой и безногий*, СУС 507 *Благодарный мертвец* и некоторых других. В результате его прилетов женщина начинает худеть, болеть, «чахнуть»: «Выпалывает огненный змей в юрту и принялся груди сосать у жен. Тем он их и крушил, и сушил» [Азадовский 1932, № 10], «...а к титькам присадила двух змей, чтобы оне сосали» [Зеленин 1915, № 11], «Повадился к ней змей летать об двенадцати головах, всю ее иссушил: совсем извелась» [Афанасьев 1957, № 310]<sup>17</sup>.

Грудь, как известно, вообще олицетворяет женское, производительное начало, и, сося ее, змей (злой демон) разрушает тем самым женскую сущность жертвы, отчего девушка, естественно, должна лишиться здоровья, а первоначально — жизни или способности давать жизнь другим. Змей как хтоническое существо, связанное, с одной стороны, со смертью, а с другой — с плодородием мог безусловно вредить человеку в этой области (мы не хотим, разумеется, сказать, что имеем здесь дело с тем же мифологическим персонажем, что и раньше; однако образ описанного конкретного змеевидного демона должен был восходить к тем же представлениям, что и разнообразные змеи, рассматривавшиеся выше).

2) Змей летает к женщине по обоюдному согласию

Совершенно иная ситуация складывается в тех сказках, где змей летает к женщине с ее согласия. Этот вид змея характерен для сказок «Зверино молоко» (СУС 315), в которых сторонницей змея выступает мать или сестра героя. В этом типе сказок змей не всегда является антагонистом героя; иногда им может быть черт, разбойник или железный волк. Змей, очевидно, является здесь исконным персонажем, так как он наи-

<sup>17</sup> Подобные действия приписываются змею и в заговорах и поверьях, где говорится о том, что огненные змеи посещают вечером и ночью вдову или девицу, носят к ним золото. Они принимают вид любимого человека. Лица, которых посещал змей, нередко сходят с ума и кончают жизнь самоубийством [Забьлин 1991, 226]. Несомненно, этот мотив отражает представления о змееподобном демоне, способном насыщать порчу.



более часто встречается в подобных текстах и сохраняет свойственные ему атрибуты. Сказка отражает способность змея как существа, связанного с подземным миром, приносить герою смерть. Данный тип сказок содержит много деталей, указывающих на «иномирное» происхождение змея: так, сестра или мать по наущению змея посылает героя за живой и мертвой водой, звериным молоком, доставание которого связано со знанием о смерти; по совету змея женщина втыкает в голову героя мертвый или змеиный зуб, приносящий смерть. Следовательно, змей в данном типе сказок является существом, связанным со смертью.

3) Змей сватается к царской дочери

Змей-любовник может свататься к царской дочери, но эта функция для него нетипична, потому что в сказках с данным мотивом на месте змея могут оказаться другие персонажи, чаще всего иноземные царевичи, которые в случае отказа идут войной на отца царевны. Если же в сказке в роли противника царя выступает все-таки змей, то он не обладает характерными для образа чертами, и поэтому данную функцию змея можно считать вторичной и не свойственной его природе. Когда змей сватается к простой девушке, существенным является не само сватовство, а способность змея превращаться в человека, т.е. функция оборотничества, которая будет рассмотрена ниже. Следует также отметить, что в сказках типа «Невеста ужа» (СУС 433) сватается к девушке не фантастический змей, хотя он и носит это имя, а обычный уж. Изначально двойственная природа данного персонажа свидетельствует о том, что уж не является существом заколдованным, как, например, Финист Ясный Сокол или чудовище в сказке «Аленький цветочек», а принадлежит к классу неиндивидуализированных мифологических существ, связанных с представлениями о добрых и злых духах низшей мифологии, отвечающих за счастье и несчастье в жизни человека. Очень часто, особенно в мифологии балтийских народов, таким персонажем как раз и был уж, чускас — домашняя змея (лат.), *zaltys* — священный уж (лит.), а так как сказки типа «Невеста ужа» наиболее распространены именно в фольклоре балтийских народов, следует полагать, что сказка отразила элемен-

ты культовой реальности, соединив в одном образе равноуровневых мифологических персонажей, таких как хозяин водного моря (уж живет в море) и домашней змеи (приносит богатство семье девушки). Таким образом, функция змея, сватающегося к девушке, в одном типе сказок не является исконной и, следовательно, не объясняет природу змея, а в другом, несмотря на соединение в одном образе двух мифологических персонажей, указывает на водную природу змея.

### **Змей-оборотень**

В ряде сказок змей может менять свой облик. Мотив оборотничества (магическая перемена облика), очень распространенный в сказках, проявляется, прежде всего, в представлениях о двойной зоо-антропоморфной природе персонажа.

Змей в сказках типа «Три подземных царства» или «Звериное молоко» меняет свой облик: «*Прилетел трехглавый змей, ударился о сыру землю, обернулся молодцем*» [Афанасьев 1957, № 40], «*Летит трехглавый змей, прилетел ко дворцу, ударился о землю и сделался молодцем*» [Азатовский 1932, № 22], «*Через несколько времени прилетает трехглавое чудовище. Ударился о землю, сделался молодцем*» [Зеленин 1915, № 84]. Этой же способностью обладает уж в сказках об ужовой невесте. Совершенно очевидно, что данным качеством может обладать только существо, связанное с «иным» миром. Змей-оборотень в сказке выступает в качестве ложного брачного партнера. В ряде сказок, как было отмечено выше, сексуальные устремления змея неотделимы от «энергетического вампиризма» (жертва чахнет). Функция оборотничества проявляется у змея лишь в тех сказках, где он выступает в роли полового партнера, что, очевидно, связано с мифологической традицией: Зевс похищает Европу в облике быка, проникает к Данае в виде золотого дождя и т.д.

### **Змей — обладатель сокровищ**

В русских сказках змей иногда бывает обладателем чудесных предметов. Для восточнославянских сказок сокровища змея — явление редкое. Данная способность более характерна для других жанров русского фольклора, например, быличек, в которых идет речь о том, что



змея носит своей избраннице золото. Более распространен мотив о сокровищах змея в сказках и мифах других народов: Сигурд (Зигфрид) убивает дракона и завладевает его сокровищами, Ясон, убив змея, завладевает золотым руном. Сокровища, которые охраняет змей, несут на себе печать «инога» мира (они золотые). Сокровища змея обычно спрятаны в пещере, что продиктовано представлениями о ней как о входе в царство мертвых, и, следовательно, связь сокровищ змея с горой указывает на горную природу змея. Иногда змей владеет скотом: «*Пастухи, пастухи! Чье стадо пасете? — Царя Змицулана*» [Афанасьев 1957, № 164]. Данный сказочный мотив задержал в себе элементы основного индоевропейского мифа, в котором борьба между громовержцем и змеем велась из-за скота. Уже то, что змей связан со скотом, свидетельствует о его хтонической природе, принадлежности к царству смерти (владение скотом соотносится с представлениями о загробном мире как о пастбище, на котором пасутся души умерших). Если сравнить несколько названий загробного мира, то отчетливо видно, что, во-первых, душа умершего связана с пастбищем, а, во-вторых, оба этих понятия связаны с именем змея: Elysios Leimon — елисейские поля (греч.), uellu — луг (хетт.), valholl — чертог умерших, вальхалла (др.-ирл.), vele — душа умершего (лит.), veiku laiks — день поминовения усопших (латыш.), Велес. Первоначально змей владел скотом, но со временем скот перестал осознаваться как сокровище — и змей стал владеть золотом. Следовательно, змей обладающий сокровищами, теснейшим образом связан с царством смерти, и образ его восходит к основному индоевропейскому мифу.

#### **Змей — преследователь героя**

В сказке роль преследователя героя выполняет змеиха: «*Аж летит за ним змеиха, раззявила рот ад неба до земли*» [Афанасьев 1957, № 135], которая в облике змеи или свиньи мстит герою за убийство своих сыновей и невесток. Отсутствие мифологических параллелей к данной функции и мотиву заставляет нас предположить, что здесь мы имеем дело с саморазвитием сюжета и никаких новых черт змея роль мстителя не выявляет.

#### **Змей в плуге**

Такой змей появляется в сказках-преданиях о Никите Кожемяке, который, победив змея, запрягает его в плуг и топчет в море. Некоторые исследователи полагают, что этот образ змея олицетворяет степняков-кочевников, нападавших на Киевскую Русь, соответственно рассматривают его в связи с преданиями и легендами о древнем оборонительном Змиевом вале, следы которого сохранились на Украине. Однако подобное утверждение кажется не вполне убедительным, так как при сопоставлении с типологически сходными польскими преданиями о Краке и сербской эпической песней о змееборце Дойчине складывается совершенно другая картина.

Запрягание змея в плуг связано с обрядом вызывания дождя (в Полесье во время засухи запахивают дороги и тем вызывают дождь). Вызывание дождя через убийство змеи существует у многих народов, этот мотив сохранился и в сказках. Так, в белорусском тексте после убийства змея идет дождь: «*усе чисто позатаплювало, цуть зямлю не оттопило*» [Романов 1891, № 30]. Таким образом, сказка о Никите Кожемяке объединила два обрядовых мотива, связанных с вызыванием дождя, и следовательно, этот образ указывает на близость образа змея с плодородием и через него с водной стихией.

#### **Змеиха в кузнице**

В некоторых сказках победить змеиху герою помогают чудесные кузнецы: «*Во ен бача, што беда, як припустив коня да и сховался у кузню к Кузме и Демьяну*» [Афанасьев 1957, № 135]. Во многих мифологиях мира кузнец является персонажем, наделенным сверхъестественной созидательной силой, связанной с огнем, и выступающим в роли помощника Громовержца. Как воплощение стихии огня кузнец противостоит воде, с которой он вступает в единоборство. Он делает это сам: Гефест смиряет волны Ксанфа и Симоиса под Троей (греч.); Кава выступает противником дракона Заххака (перс.) — или посредством оружия, изготовленного им для Громовержца: Кусар-и-Хусас дает Балу чудесные палицы для борьбы с Йамму — океаном (семит.). Повествование о покровительстве и помощи богатырю-змееборцу мифического кузнеца имеет типологи-



ческую общность с древними героическими сказаниями (ср. небесный кузнец Курдалагон (осет.)). В большинстве сказок кузнец, укрывающий героя, носит имя Кузьмы-Демьяна и фигурирует как одно лицо<sup>18</sup>. Из вышесказанного видно, что сказки, где помощником героя выступает кузнец, закрепили представления о водной природе змея и восходят к основному индоевропейскому мифу, где помощником змеборца был кузнец, который в мифологиях мира связывается с огнем. Характерно, что персонаж именуется не змеей, а подчеркнута змеихой, что позволяет сделать окончательный вывод о различении змея и змеи самими носителями фольклора.

#### Змея-помощница

Помощь змеи может иметь несколько аспектов: она может указывать герою искомый предмет, дарить диковинку и наделять чудесным знанием. Змея, помогающая герою найти искомый предмет, встречается в сказках редко; обычно в этой функции выступают другие сказочные персонажи, поэтому привлечение материала для изучения природы персонажа не требуется.

1) Наделение героя чудесными свойствами

В сказках типа «Язык животных» (СУС 670) змея наделяет мужика способностью понимать язык животных и птиц. Старейшая версия этого сюжета — рассказ Аполлодора Афинского (II в. до н.э.). Формирование сюжета связано с древним эпосом «Рамаяна», индийскими и китайскими сборниками «Шукасапгати», «Ятака», встречается этот сюжет в «Тысяче и одной ночи», а также в Талмуде (познание птичьего языка Соломоном). Авторы основных исследований считают, что этот мотив связан с обрядом инициации [Пропп 1998, 358—359] и представлениями о змее как о животном души, обладающим вещим знанием [Аагпе 1914, 234]. Обе гипотезы объясняют, почему герой получает знание языка животных, но не объясняют, почему именно змея наделяет героя чудесным качеством.

<sup>18</sup> Данный образ встречается и в заговорах: «*На морі, на Кіяне ляжіть бел камень-латырь. На тым белым камені-латырі стоіть золотая кузня. У той кузні Кузьма-Демьян...*» [Романов 1891, 190].

Эта способность змеи связана с ее местом обитания. Она живет в лесу и, следовательно, может быть хозяйкой животных, что подтверждает и образ Бабы-яги как хозяйки лесных животных, знающей их язык. Не случайно этот образ испытал на себе влияние «змеиной природы». И хотя в сказках Баба-яга не наделяет героя способностью понимать язык животных, есть сказки, где хозяин леса в мужском облике помогает герою приобрести это качество [Зеленин 1915, № 30; Смирнов 1917, № 72; Афанасьев 1957, № 252]. Вообще змея как носитель способности наделять пониманием языка животных известна и в других сказках: «Чернобыльник» (СУС 672В) или «Корона змеи» (СУС 672А), где надо съесть змею [Садовников 1884, № 47] или корону с ее головы. Это же качество приписывается змее и в суевериях: так, народный цветник знает растение, называемое волшебным горохом, которое чудесным образом вырастает из тела змеи. «*Возьмите и убейте весной змею, разрежьте ей брюхо и, положив в брюхо три горошины, заройте в землю. Когда вырастет цвет, то сорвите его в полночь или полдень, закатайте его, будучи в чистоте сами, в воск и положите в рот; то вы можете узнавать, что у каждого человека на уме*» [Забылин 1991, 426]. Из всего сказанного видно, что змея могла наделять героя чудесным знанием языка животных как хозяйка леса; разумеется, это особый персонаж, отличающийся от летающего змея самой сказкой (он всегда называется змеей и никогда — змеем) и не имеющий характерных для последнего атрибутов. Заметим, что змею в таких сказках герой спасает из огня. В свете изложенного следует считать этот мотив отражением общих представлений о водной природе змеи, противопоставленной огненной стихии, а не конкретного проявления этих представлений в рамках индоевропейского мифа.

2) Змея дарит герою чудесное кольцо

Сюжет сказки «Волшебное кольцо» (СУС — 560 *Чертов перстень*) присутствует уже в древнеиндийском сборнике «Двадцать пять рассказов Веталы» (рассказ о самоцвете, исполняющем желания). Исследователи считают, что кольцо является обрядовым предметом, вызывающим духов, и о змее здесь можно сказать лишь, что это существо, связанное с «иным» миром и наделенное там отно-



сительно большой властью [Афанасьев 1994; Аарте 1914; Аникин 1959; Пропп 1998]. Всё это сближает ее с образом, рассмотренным в предыдущем подразделе, тем более что и здесь это именно змея. Для характеристики природы змея важен и конкретный способ вручения кольца. В большинстве сказок герой получает его в царстве змей от отца спасенной змеи (момент, сближающий эту змею с рассмотренной выше). Царство находится в горах, а кольцо является самым дорогим сокровищем змея. Этот мотив ведет нас уже к образу горного змея — владыки сокровищ, к которым обычно и принадлежит кольцо. Тот факт, что здесь действуют два змеиных персонажа в разном обличье, причем активную роль в сюжете играет только один, позволяет нам предполагать контаминацию двух сюжетных типов, при которой «змея» была соединена со «змеем» семейными узами, но в то же время уступила ему активное действие.

Казалось бы, необходимо рассмотреть еще одну основную функцию змея: его борьбу с героем. Но она не изучается обособленно, потому что именно в качестве главной и общей органично переплетается с большинством исследованных выше функций и нигде не появляется самостоятельно.

При изучении отдельных функций змея мы установили, что различные его черты восходят к разным мифологическим образам. С целью четкого выделения этих образов сведем все полученные данные в таблицу, где с каждой функцией змея будут сопоставлены его признаки как носителя этих функций. Функции чисто сюжетного характера и второстепенные признаки рассматриваться не будут. Существенные различия в наборе признаков будут расцениваться как указания на различное происхождение змеев-носителей (таблица 1).

Таблица 1

Функция	Имя	Огненно-воздушные признаки	Водные и горные признаки	Мифологическое соответствие функции	Лес	Сокровища	Плодородие
Похититель светил	Змей	+	Те и другие				
Похититель вод	Змей	+	Водные	Чудовище, охраняющее границы (<мировой змей?)			+
Охранитель границ	Змей	+	Водные				
Разоритель	Змей	+	Горные	Наги (инд.)			
Пожиратель птенцов	Змей	—	Горные				
Сексуальный партнер	Змей	+	—				
Обладатель сокровищ	Змей	+	Горные			+	
Помощник	Змея	—	—	Хозяйка леса (инд.-евр.)	+		
Находящийся в плуге	Змей	+	Водные				+
Убитый кузнецом	Змей / змеиха	+	Водные				
Антагонист героя	Змей	+	Те и другие	Змей — противник громовника в основном инд.-евр. мифе			

Народная сказка: образная, сюжетная и жанровая специфика



Сопоставив данные таблицы, можно заметить, что из всех персонажей только змей — пожиратель птенцов не имеет огненно-воздушных признаков. Сюжетная роль (он не непосредственный противник героя, а противник чудесного помощника) также ставит его особняком; специфическая мифологическая параллель подтверждает это обособление. Всё это дает возможность установить источник формирования данного образа — индоевропейского змея — противника птиц, максимально приближенного к облику реальной змеи (что, вероятно, и обусловило его второстепенный характер).

Из оставшихся персонажей змей — сексуальный партнер обособляется по отсутствию какой бы то ни было локализации. Огненно-воздушные признаки его также резко ослаблены (кроме как в имени связи с огнем он ни в чем не обнаруживает); антагонистом героя он также не стал. Мы выделяем его в особый образ с прототипом — низшим терратоморфным демоном бесплодия.

По наличию четко очерченной мифологической параллели легко выделяется змей — охранитель границ. Прототип — индоевропейское терратоморфное чудовище, охраняющее загробный мир. Не исключено, что этот образ, в свою очередь, восходит к представлению о мировом змее, свернувшимся кольцом в океане и ограничивающем тем самым «иной» мир, находящийся как раз за океаном. Ср.: в раннегреческой мифологии Кербер охраняет именно океан. В сказке типа «Борма-Ярыжка» (АА 485А) и некоторых других змей, свернувшийся кольцом, охраняет город и, что характерно для пассивного мирового змея, не является антагонистом героя.

Змея-помощница не имеет никаких общих признаков с остальными персонажами. Вероятный прототип — индоевропейская терратоморфная хозяйка леса.

По различию и сходству в наборах признаков на основе остающегося материала можно предварительно выделить следующие образы: водный змей (в плуге и похититель вод), связанный с плодородием; горный змей — владелец сокровищ; горный змей — разоритель; горно-водный змей — похититель светил (наиболее тяготеющий к функции чис-

того антагониста), мифологическими параллелями надежно возводимый к терратоморфному протагонисту основного мифа индоевропейцев. Змея-помощница — образ, практически тождественный Бабе-яге. Можно думать, что Баба-яга — персонаж, создававшийся при антропоморфизации змеи-помощницы.

Установление дальнейших связей внутри данной группы персонажей здесь представляется невозможным. Выскажем только предположение, что функция горного змея является результатом развития всё того же змея основного мифа.

Проверим наши выводы при помощи другой методики, основанной на учете степени взаимной сочетаемости функций в рамках одного сюжета. Если мы сможем выделить отдельные группы взаимосочетающихся функций, то такие группы можно будет надежно сопоставить с отдельными прототипами для каждой из них (таблица 2)<sup>19</sup>.

Как видно из приведенной таблицы, выделяются четыре группы функций: собственно антагониста (вокруг которого группируются все остальные функции), пожирателя птенцов, змеи-помощницы и сексуального партнера. Такая картина целиком согласуется с данными первого раздела и в совокупности с ними позволяет сделать следующие окончательные выводы.

Изначально существует пять мифологических источников сказочного змея: демон бесплодия, враг птицы, охранитель границ, терратоморфная хозяйка леса и протагонист основного мифа. С течением времени третий змей был почти полностью вытеснен пятым, удержавшим однако его функцию, а сам этот пятый, в свою очередь, в силу особой важности и полифункциональности своего первоначального образа, смог дать несколько отдельных, хотя и взаимосвязанных как сочетаемостью функций, так и сходством признаков (горно-водная локализация, ярко выраженная огненно-воздушная природа) образов, объединенных по-прежнему главным для всех них мотивом борьбы с героем, представляющим собой реминисценцию основного мифа.

<sup>19</sup> Звездочкой в таблице обозначено пересечение функций змея.

Таблица 2

Название функций	Похититель светил	Похититель вод	Охранитель границ	Разоритель	Пожиратель птенцов	Сексуальный партнер	Обладатель сокровищ	Помощник	Находящийся в плуге	Убитый кузнецом	Антагонист героя
Похититель светил	*		*	*							*
Похититель вод			*	*							*
Охранитель границ	*	*									*
Разоритель	*	*								*	*
Пожиратель птенцов											
Сексуальный партнер											
Обладатель сокровищ											*
Помощник											
Находящийся в плуге											*
Убитый кузнецом				*							*
Антагонист героя	*	*	*	*			*		*	*	



**Источники**

Азадовский 1932 — Русская сказка. Избранные мастера. Т. 1—2 / Ред. и коммент. М. Азадовского. Л., 1932.

Афанасьев 1957 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3 т. М., 1957.

Добрыня и Алеша 1974 — Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974.

Забьлин 1991 — *Забьлин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1991.

Зеленин 1915 — Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. Записки РГО. Т. XLII. Пг., 1915.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II. М., 1890. (Известия ОЛЕАЭ при Московском ун-те. LXIX. Тр. этногр. отд.; Т. XI, вып. I).

Никифоров 1936 — *Никифоров А.И.* Победитель змея (Из севернорусских сказок) // Советский фольклор. 1936. № 4—5. С. 143—242.

Ончуков 1908 — Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. Записки РГО. Т. XXXIII. СПб., 1908.

Романов 1891 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. IV. Витебск, 1891.

Романов 1891a — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891.

Садовников 1876 — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Составил Д.Н. Садовников. СПб., 1876.

Садовников 1884 — Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. Записки РГО. Т. XII. СПб., 1884.

Сказки Сибири 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979.

Смирнов 1917 — Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Вып. I—II. Издал А.М. Смирнов. Записки РГО. Т. XLIV. Пг., 1917.

Соколовы 1915 — Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.

Солнечный конь 1975 — Солнечный конь. Словацкие сказки. М., 1975.

Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.; Л., 1964.

**Литература**

Аникин 1959 — Русская народная сказка. М., 1959.

Афанасьев 1994 — Поэтические воззрения славян на природу в 3 т. М., 1994.

Бараг 1981 — *Бараг Л.Г.* Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 160—188.

Винокурова 2006 — *Винокурова И.Ю.* Символика змеи в вепских заговорах // Традиционная культура. 2006. № 2 (22). С. 30—42.

Власова 1995 — *Власова М.Н.* Новая АБЕ-ВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.

Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 1999 — *Гура А.В.* Змея // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 333—338.

Иванов 1980 — *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 468—471.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов, Топоров 1973 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. VI. Сб. науч. статей в честь М.М. Бахтина (к 75-летию со дня рождения). Тарту, 1973. С. 46—82. (Ученые записки Тарт. гос. ун-та; Вып. 308).

Козлова 2000 — *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифологический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

Козлова 2006 — *Козлова Н.К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследования. Тексты. Омск, 2006.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 330—332.

Левкиевская 1999a — *Левкиевская Е.Е.* Змей огненный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 332—333.

Левкиевская 1999b — *Левкиевская Е.Е.* Змея домашняя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 339—341.

Новиков 1974 — *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 180—192.

Новичкова 1995 — *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Погодин 1903 — *Погодин А.А.* Следы корней-основ в славянских языках. Варшава, 1903.

Потебня 2000 — *Потебня А.А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 398—418.

Преображенский 1910 — Этимологический словарь русского языка / Сост. А. Преображенский. Т. 1. М., 1910.

Пропп 1996 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Пропп 1998 — *Пропп В.Я.* Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1998.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Aarne 1914 — *Aarne A.* Der tiersprachkundige Mensch und seine neugierige Frau // FFC, № 15. Hamina, 1914.