

# ФОЛЬКЛОР И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ  
(Москва)

## ОБРАЗЫ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XIX — начала XX века<sup>1</sup>

Обращение к образам мифологических персонажей чрезвычайно популярно в русской поэзии XIX — начала XX века. Однако внимание поэтов было в основном сосредоточено на образах греческо-римской и христианской мифологий, что связано с их разработанностью и, соответственно, с широкой популярностью. Зачастую они являются лишь символами, с помощью которых раскрывается та или иная поэтическая тема.

Образы высшей и низшей славянской мифологии встречаются в русской поэзии значительно реже. Иногда это персонажи-символы, но чаще конкретные образы богов и персонажей низшей мифологии, которые появляются в стихотворениях, связанных преимущественно с историческим прошлым Руси, или в произведениях балладного и новеллистического характера, повествующих о том или ином мифологическом сюжете.

Персонажи восточнославянского пантеона привлекают внимание поэтов нечасто. Представления о славянских верховных божествах, закрепившиеся в поэзии, в значительной степени расходятся с научными реконструкциями как прошлого, так и нынешнего века.

Так, если обратиться к современным реконструкциям образа Перуна, то очевидно, что этот образ формировался в рамках основного мифа индоевропейцев, и Перун должен был бы предстать перед нами прежде всего как громовник — основной противник змееподобного Велеса. Надо сказать, что в русской поэзии Перун, действи-

тельно, неоднократно выступает как громовник, однако роль этого элемента в борьбе с хтоническим началом не осознается. Перун оказывается лишен антагониста (в борьбе с которым, вообще говоря, состоял основной смысл его существования), и его власть над громами воспринимается просто как составная часть господства над небесными стихиями:

*Владыка сидит на престоле громов,  
В руке его вихрь одичальи.  
Он молнию бросил в пучину валов,  
И море ударило в скалы...  
Владыка нисходит на землю в громах,  
И дрогнуло сердце природы:  
Завыли пещеры в бездонных горах,  
Эфира обрушились своды.*  
(А.Н. Муравьев)

В меньшей степени акцентируется ассоциация Перуна с киевской государственностью (основанная на весьма кратковременном эпизоде в «биографии» этого божества, связанном с религиозным реформаторством Владимира):

*Перуну отрадно течение Днепра  
И Киева древние стены!*  
(А.Н. Муравьев)

Перун у русских поэтов — это властитель неба, и как любой бог, наделенный данным статусом, он становится любовником Земли, приобретая тем самым совершенно несвойственную ему функцию. Безусловно, основное влияние на эту трансформацию оказала греческая мифологическая модель, где бог неба (небесной сини) Уран является супругом богини земли Геи, а в облике самого Зевса сливаются индоевропейский громовник с индоевропейским верховным небесным божеством. Славянская мифология четко осознает различие этих божеств (в греческой его рудиментом осталось само отдельное существование Урана и Зевса), для русской же поэзии оно не принципиально, а, следовательно, воз-

можно смешение и перенос функций. Поэтому у русских поэтов и Зевс — в первую очередь царь небес, и Перун, как его двойник в славянской мифологии, тоже царь небес, а, значит, (на этот раз по ассоциации с Ураном, а также склонностью всякой поэзии к продуцированию вторичных, аллегорических бинарных оппозиций) и муж Земли:

*Царь-богатырь Перун, монарх лазурной  
степи,  
К любовнице спешит во всем великолепье —  
И к ней на грудь упал с нахлынувшим  
дождем.  
(П.Д. Бутурлин)*

Мотив дождя, оплодотворяющего землю, столь любимый мифологами, которые рассматривают его как завершение поединка между Перуном и Велесом, приобретает у Бутурлина совершенно иное значение. Оно наиболее близко к мотиву золотого дождя в греческой мифологии, когда Зевс, превратившись в золотой дождь, проникает к заточенной в подземелье Данае. Необходимо также отметить, что женское божество у славян не является богиней земли, и в данном случае мы опять наблюдаем влияние греческой мифологии, где парой богу неба является богиня земли.

Чрезвычайно интересным для формирования облика Перуна в русской поэзии является стихотворение С. Городецкого, стремившегося к использованию действительных образов русского язычества (как он их себе представлял). У него громовник — не только бог-воитель, но еще и бог-кузнец:

*Вдруг за лесом, на востоке,  
Заблестел конец копья,  
Заалелся крутобокий,  
Щит Перунова литья...*

и даже участник битвы между Солнцем и Луной:

*Два врага — Луна и Солнце.  
Поле битвы — синий свод.  
За горою медлит Солнце,  
Лунный враг Солнце ждет...  
Солнце, Солнце, лик победный  
Вьше, вьше в синий свод!  
Лунный враг, призрак бледный,  
За туманы упадет.  
Лунный враг побежденный  
Еле светится внизу,  
Бог Перун на мир смущенный  
Мечет светлую грозу.*

Наиболее полно образ Перуна представлен в стихотворении А. Кондратьева из цикла «Славянские боги», написанного под влиянием (разумеется, опосредованном литературой) труда Гельмольда<sup>2</sup> и археологических исследований<sup>3</sup>. У А. Кондратьева Перун — князь богов, разъезжающий по небу на сверкающей колеснице. В этом стихотворении появляется дерево Перуна — дуб:

*Везде мои дубы священные шумят...*

В то же время, описывая священных животных громовника, поэт указывает на кабана, как на зверя, посвященного Перуну:

*Кабан мне посвящен как зверь... —*

и дает следующее примечание: «Кабаньими клыками (иногда из цветных металлов) украшались посвященные златобородому Перуну дубы».

Русские мифологи со времен А.Н. Афанасьева рассматривали кабана как противника громовержца: «С таким враждебным Перуну, демоническим характером свинья по преимуществу являлась как мифологическое воплощение зимних туманов и облаков...»<sup>4</sup>. В славянской традиции животным Перуна является конь<sup>5</sup> и, вероятно, кабан попал в слуги Перуна под влиянием германо-скандинавской мифологии, хотя и там кабан является жертвенным животным бога растительности, богатства и мира Фрейра<sup>6</sup>, а вовсе не громовержца Тора. Может быть, такое избирательное заимствование стало возможно потому, что, во-первых, Тор, так же, как и Фрейр, связан с плодородием (от дождя зависит рост растений), во-вторых, у него есть жертвенное животное — козел, который точно так же, как и кабан Фрейра, служит источником неиссякаемой пищи (и кабан и козел, будучи убитыми, воскресают вновь)<sup>7</sup>.

Еще более своеобразно описано поэтом семейное положение Перуна:

*Имею много жен. Из дочерей — Зарница  
Моя любимая ...*

Современные исследования не дают оснований говорить о том, что бог-громовник у славян имел множество жен, поэтому указания на несколько партнерш Перуна появляются под влиянием все той же греческой мифологии (известно, что случайные связи Зевса с богинями, нимфами и

смертными женщинами необычайно обогатили греческий пантеон богов и героев).

Обращаясь к реконструкции основного мифа, мы можем говорить о наличии у Перуна детей, причем скорее сыновей (четырех), чем дочерей<sup>8</sup>. Вероятно, А. Кондратьев назвал Зарю дочерью Перуна либо вслед за авторами каких-то популярных изданий того времени, либо в порядке своих персональных ассоциаций, связывающих Зарю и Гром по их общей принадлежности к небесной сфере<sup>9</sup>.

В настоящее время нельзя уверенно решить, на основании каких источников формировался образ Перуна в русской поэзии. Можно лишь сказать, что в значительной степени он складывается под влиянием научной литературы, прежде всего, работ мифологов. Причем нередко работы мифологов весьма вольно переосмысляются, что видно на примере стихотворения С. Городецкого: мотив наказания Луны Перуном является ответвлением от сюжета «небесная свадьба», в котором Месяц расстраивает небесную свадьбу и похищает дочь Солнца. Перун же разрубает Месяц мечом. Однако, если в мифологических исследованиях рассматривается образ Перуна как защитника интересов Солнца или интересов своего сына, за которого отдают дочь Солнца, то у С. Городецкого Перун сражается в своих интересах за освобождение из-под власти Луны «молодой Смугляны».

Надо отметить, что на развитие образа Перуна в русской поэзии оказали влияние различные мифологические системы. В большинстве случаев речь идет, безусловно, о греческой мифологии и об образе Зевса. Подобные заимствования легко прослеживаются и объясняются тем, что Зевс, как и Перун, — громовник и верховное божество. Значительно сложнее объяснить причины, побудившие поэтов приписать Перуну не только качества идентичного божества другой мифологической системы, но и функции, свойственные божествам, не имеющим никакого отношения к богу грома. Так, например, у К. Бальмонта Перун «бог ветров и бурных гроз» наделяет человека даром поэзии:

*Бог пожаров между туч,  
Грезы огневой,  
Ты велел мне: «Будь певуч,  
В жизни — будь живой».  
Влил ты молнии в мой стих  
И сказал мне: «Жги»...*

Наделять поэтическим даром могли многие боги, но это была не свойственная громовнику функция. Самыми популярными богами такого рода были греческие Аполлон и Музы и скандинавские Один и Браги, но кто из них оказался предпочтительней для К. Бальмонта, сказать сложно. В конце прошлого — начале нынешнего века специалисты, изучавшие «Слово о полку Игореве», приписали Велесу функцию Аполлона или Одина<sup>10</sup>, полагая, что «скотий бог» для дружинников князя был подателем вдохновения и источником постижения тайного<sup>11</sup>. Вполне вероятно, что К. Бальмонт перепутал Велеса, наделяющего дружинников даром поэзии, и Перуна, покровителя княжеской дружины.

На формирование образа Перуна в русской поэзии могли оказать влияние произведения древнерусской литературы (например, «Повесть временных лет») и исследования, им посвященные.

В отличие от Перуна, другие божества славянского пантеона представлены в русской поэзии довольно скудно, и их литературный облик был во многом определен влиянием «Слова о полку Игореве». Достаточно обратиться к образам Стрибога или Дажь-бога в стихотворениях П.Д. Бутурлина, в которых легко обнаруживаются параллели со «Словом»:

*Там Стрибог властвует, и внуков-бегунов  
Он шлет оттуда к нам с дождями для лугов,  
С грозой, с вьюгами, с покровами тумана...*

В «Слове о полку Игореве» ветры названы «стрибожьи внуки»:

*Русоволосый бог с безоблачного свода  
На деву тихих вод, ликуя, налетал, —  
И мать своих детей, мать русского народа,  
Он, наконец, обвив, впервой поцеловал.*

Русские названы внуками Дажь-бога и в «Слове».

Вполне вероятно, что помимо «Слова о полку Игореве» на образы этих божеств оказали влияние и другие произведения древнерусской литературы (например, «Повесть временных лет», «Слово Иоанна Златоуста» и проложное житие Владимира, где упоминаются Стрибог и Дажь-бог).

Весьма специфическая ситуация сложилась в русской поэзии с образом Велеса: здесь он является не противником Перуна,

не похитителем скота или жены громовержца, а защитником сельского стада:

*Я — Велес, мирный бог. Меж спящих  
стад дозором  
Незримый я хожу, чтоб отвращать недуг  
И чары хитрых ведьм, пока дымится луг,  
И звезды ночь пестрят серебряным узором.  
(П.Д. Бутурлин)*

Причем образ «мирного бога»-покровителя стад приобретает черты пасторально-го пастушка, а вовсе не змееподобного противника Перуна:

*Я — Волос, бог певцов и покровитель стад...  
Я вместе с тварью всей лучам небесным рад,  
Целящим горести. Их ласкою согрета,  
Поет свирель моя. Увы, не жду ответа  
От той, что прежде мне дарила  
жгучий взгляд.  
Я позабыт давно, но сам забыть не в силах.  
Лежу на холмике, ничком, к земле припав...  
(А. Кондратьев)*

Собственно, и в комментариях у А. Кондратьева Велес описывается таким пастушком: «Судя по глиняным статуэткам юга России, изображался бородатым и со свирелью...; иногда — в соломенной шляпе». Вероятно, связь Велеса со стадами и общая ориентация на греческую мифологию способствовали появлению у бога таких несвойственных ему функций, как игра на свирели и тоска по любовным «ласкам Лета». Может быть, на такую интерпретацию образа оказала влияние известная книга Е.В. Аничкова «Язычество и древняя Русь», где Велес рассматривается как предок всех поэтов, глава «гильдии» певцов; исследователь считает его «богом вообще культуры»<sup>12</sup>.

Еще одним божеством, на которое обратила внимание русская поэзия, стал Ярило, который выступает богом весны, тепла и плодородия. Но интересно то, что описание Ярилы очень сходно с этнографическими описаниями белорусской традиции празднования Ярилиного дня. Разница в том, что в этнографических описаниях действует девушка, а в стихах — мужской персонаж:

*Ярило, жизни царь и властелин сердец!  
Из мака алого сплетен его венец,  
В руках зеленой ржи трепещет  
сноп высокий...*

Если мы обратимся к описанию, которое дает П. Дрвлянский в своей книге «Белорусские народные предания», то увидим, что они практически идентичны описанию Ярилы в стихотворении:

*Подруги наряжают девушку в белую мантию,  
украшив ее венком из полевых маков, в левую руку  
дают маленький снопок ржаных колосьев.<sup>13</sup>*

Подобные описания можно найти у Ф.И. Буслаева, описывающего празднование Духова дня в Яриловой долине под Владимиром, и у И.М. Снегирева, повествующего о ярмарках на Ярилу. Есть также описания и у И.П. Сахарова (необходимо отметить, что и «Русские простонародные праздники» И.М. Снегирева и «Сказания русского народа» И.П. Сахарова были широко известны).

Несколько иначе представлен Ярило у А. Кондратьева в стихотворениях «Пробуждение Ярила» и «Плач Лады». В плаче Лады об умершем Яриле легко проследить влияние скандинавского мифа о Бальдере. Действительно, строки:

*Все мы стонем, все у Чернобога  
Просим, слезы на песок роняя,  
Чтоб тебя от смертного порога  
Нам вернула Мать земля Сырая...*

— очень близки текстам скандинавской мифологии о плаче всех обитателей Земли ради воскрешения Бальдера<sup>14</sup>. Можно предположить, что А. Кондратьеву были известны работы немецких филологов Г. Некеля, Ф.Р. Шрёдера, Г. Хемпеля и некоторых других (или, скорее, поэт был знаком с какими-то популярными переложениями данной теории), которые рассматривали Бальдера как солнечного бога<sup>15</sup>. Соответственно, Ярило как солнечный бог (но не бог Солнца) в стихотворении А. Кондратьева «позаимствовал» у Бальдера не только функцию, но и целый сюжет.

В стихотворении же «Пробуждение Ярила» сюжет, связанный с юным богом, сформировался как под влиянием неких общемифологических представлений об умирающем и воскресающем боге, так и русских сказок, для которых характерен мотив оживления убитого богатыря живой и мертвой водой, принесенной вороном. Поэт сохранил ворона-посланца, однако это уже не просто птица, а слуга Стрибога:

*Стриборжсьи вороны из-за моря несут  
С живой и мертвою водою два кувшина.  
На потемневший труп земли скорбящей сына  
Посланцы вылили тот и другой сосуд.  
Под влагою небес все раны зарастут.  
Сон смертный отлетел от тела исполина.*

Вероятно, Яриле посвятил поэт и третье свое стихотворение — «Светлый витязь». Здесь образ Ярилы сформировался под влиянием православной иконографии, прежде всего Георгия Победоносца, о чем А. Кондратьев и пишет в своем примечании: «Изображение этого бога дошло до нас на иконах св. Победоносца Георгия (в кавалерии не служившего)...». Действительно, описание «светлого витязя» практически идентично иконописному канону изображения Георгия Победоносца: «белый конь», «едет витязь под плащом багряным», «золота червонного перчатка», «жемчуга подвесок» и т.п. Здесь бог поражает копьем Марену, которая, по мнению поэта, была «богиней зимы и смерти у древних славян». Согласно современным исследованиям, Марена — это богиня, связанная с воплощениями смерти, с сезонными изменениями (умиранием и воскресением) природы, а также с ритуалами вызывания дождя<sup>16</sup>.

Чрезвычайно интересно с точки зрения формирования образов славянских божеств в русской поэзии еще одно стихотворение А. Кондратьева — «Похищение Весны». Не давая богине никакого имени, он в то же время переделывает на русский лад сюжет о похищении Персефоны. Однако, если в греческой мифологии дочь Деметры была похищена Аидом, когда собирала с подругами цветы, то похищение Весны описывается поэтом с привлечением элементов сказки «Снегурочка»:

*В честь Солнца и Воды был праздник.*

*Друг за другом*

*Скакали девушки через огонь. Подругам  
Я крикнула: «Беги! Смотрите на меня!»  
И прыгнула. Но тут внезапно бог огня,  
Меня схватив, унес. Очнувшись я с испугом  
Царицей недр земных, где глаз не знает дня.*

Таким образом, поэт, создавая образ богини Весны, соединил сюжет греческого мифа и русской сказки.

Надо отметить, что А. Кондратьев обратился и к мифологии балтийских славян.

86 Богу войны Ругевиту посвящено стихот-

ворение «Ругевит». Описание бога у поэта полностью соответствует описанию идола, установленного в культовом центре Коренице на юге острова Рюген:

*...семиликий,*

*Испачкан птицами, но грозный и великий,  
С мечом, поднятым ввысь, застыл я, Ругевит.  
Семь запасных мечей на поясе висит.*

Судя по комментариям автора, он был знаком и с «Книтлингсагой»<sup>17</sup>, где в одном из перечислений богов Ругевит стоит на первом месте, и с хроникой Саксона Грамматика «Деяния данов»<sup>18</sup>, где также упоминается это божество. Но хотя автор закончил один из лучших университетов России и был, безусловно, человеком образованным, скорее всего на формирование образов богов славянской мифологии в его творчестве оказали влияние популярные издания, использующие сведения указанных произведений.

Персонажи низшей мифологии были более популярны в русской поэзии, и, безусловно, первое место в их списке принадлежит русалкам. К этому образу обращались А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Т.Г. Шевченко, А.Н. Муравьев, В.Я. Брюсов и другие поэты. У большинства из них русалка — прекрасная нагая девушка, которая выплывает на берег лунной ночью, расчесывает волосы и своим пением привлекает земных мужчин в подводное царство:

*Как проглядывают ясные  
Звезды в сизых небесах —  
Друг за другом девы красные  
Выплывают на волнах.  
Полным цветом нежной младости  
Привлекателен их хор,  
Обещает много радости  
Негою томящий взор.*

*(А.Н. Муравьев)*

Исключение составляет, пожалуй, лишь русалка В.Я. Брюсова, в образе которой чувствуется влияние сказки Г.Х. Андерсена:

*Ей был понятен их веселый  
И их забот вседневный строй —  
Призыв пастушеской свирели,  
Костер рыбацкий под горой.  
Она любила хороводы  
И песни дев издалика...  
Как речь таинственных заклятий  
Молитвы слушала она...*



Если обратиться к Г.Х. Андерсену, то легко заметить сходство между стремлениями брюсовской и андерсеновской русалок попасть в мир людей:

*Никого так не тянуло на поверхность, как самую младшую, тихую и задумчивую русалочку. Сколько ночей провела она у открытого окна, она могла разглядеть сквозь воду месяц и звезды... Она знала, что над ней проходил корабль с сотнями людей, они и не думали о хорошенькой русалочке, что стояла там, в глубине моря, и протягивала к килю корабля свои белые ручки.*

У многих русских поэтов образ русалки формируется на основе не русской демонологии, а весьма популярного в русской поэзии образа западно-европейской русалки, рейнской Лорелен или балтийской Ундины — красавицы с рыбьим хвостом. Наиболее известной из таких русалок русской поэзии стала лермонтовская Морская царевна:

*Вот показалась рука из воды,  
Ловит за кисть шелковые узды.  
Вышла молодая потом голова,  
В косу вплелась морская трава...  
Видит: лежит на песке золотом  
Чудо морское с зеленым хвостом,  
Хвост чешуею змеиной покрыт,  
Весь замирая, свиваясь, дрожит.*

Русалка стала для русских поэтов образом-символом, и в соответствии с этим оформился круг литературных функций персонажа, пусть и не всегда соответствующих традиционным.

Для других персонажей низшей мифологии связь с народными представлениями оказалась еще более ослаблена. Если у А.С. Пушкина можно объяснить широкий спектр функций домового тем, что он охраняет именно как дом человека, и соответственно, вынужден охранять все, что составляет поместье:

*Храни селенье, лес, и дикий садик мой,  
И скромную семью моей обитель...  
Люби мой мальи́й сад, и берег сонных вод,  
И сей укромный огород...  
Люби зеленый скат холмов,  
Лу́га, измятые моей бродящей ленью...*

то функции домового у Д.В. Веневитинова близки скорее функциям огненного змея народной традиции. Из-за него бедная Параша «не весела», бледна и т.д. — она сохнет, как свойственно девушке, которую

посещает огненный змей. В то же время поведение веневитиновского персонажа в доме Параша соответствует поведению домового:

*Весь в черном, как медведь, лохматый...  
Стучит задвижкой, дышит, бродит...*

Действительно, если обратиться к материалам сказочной прозы, то описания домового практически полностью совпадут с описанием Д.В. Веневитинова:

*Вот бывало чо, бывало спишь, а тут чо брякнёт-то, глядь! Он-то суседко весь чёрен, лохматот, от как чёрен — как сажка. Стучит, брякат, дышоть, сопить, ходить-то все по дому.<sup>19</sup>*

Как некий противник добра выступает в русской поэзии леший:

*Во плену лежат поляны,  
Во плену и птичий крик,  
Душу утренней Смугляны  
Душит хвоей Лесовик.*

(С. Городецкий)

Надо отметить, что леший изображается скорее как символ некоего непокоя, неуютя, нежели как конкретный персонаж:

*У болота леший бродит,  
Что-то ищет в хмурой мгле,  
Словно места не находит  
На встревоженной земле...*

— писал Михаил Надеждин в своем стихотворении «Огневая купель», передавая при помощи образа лешего сумрачную, тяжелую атмосферу церковного раскола.

У некоторых поэтов, несмотря на тенденцию использовать образ лешего как знаковый элемент, персонаж сохраняет черты, присущие ему в народной демонологии:

*Слышишь, по лесу хохочет,  
Слышишь, вой...*

(Л. Якубович)

Действительно, наиболее часто в быличках рассказывается именно о хохоте лешего:

*Вот он в болото-то завел, заманил, ан ты молитву прочитал али матюгом его-то послал, токма не к черту, а матюгом — он как захохочёт, гогот стоить-то.<sup>20</sup>*

Несмотря на то, что образы низшей демонологии сохраняют лишь отдельные чер-



ратьева, но в отличие от А.А. Фета, Кондратьев практически полностью пересказывает (хотя и несколько вольно) эпизод гоголевской «Ночи перед Рождеством»:

*Сверкнувши по небу падучею звездой,  
Он в искры мелкие рассыпался над хатой,  
В трубу змеей вильнул. Заслонки и ухваты  
Посыпались... Бух в пол! Вдруг огонек  
свечной*

*Погас... Зажегся вновь... И парень молодой,  
Здоровый, как бугай, чернявый и усатый,  
В куншут затянутый малиновый богатый,  
Перед Солохою от трепета немой  
Стал неожиданно...  
Тьма вновь. И слышится: «Ну, ждет  
тебя награда:  
Родишь ты сына мне, и будет он ведьмак».  
И спрятавшийся в углу дрожит  
от страха дьяк....*

Сохраняя имя гоголевской героини, А. Кондратьев придает эпизоду «Ночи перед Рождеством» более традиционный, нежели у прозаика, колорит. Действительно, Н.В. Гоголь только сравнивает черта с человеком:

*В то время, когда проворный фронт с хвостом и козлиной бородою летал из трубы и потом снова в трубу...*

или:

*Черт между тем не на шутку развежился у Солохи: целовал ее руку с такими ужимками, как заседатель у поповны, брался за сердце, охал и сказал напрямик, что если она не согласится удовлетворить его страсти и, как водится, наградить, то он готов на все: кинется в воду, а душу отправит прямо в пекло...*

— а у Кондратьева присутствует традиционный для народной прозы мотив оборотничества. Действительно, в быличках огненный змей всегда принимает образ человека, причем часто — близкого родственника:

*Вот муж умер у бабушки Пелагеи и четверо детей осталось, мал-мала меньше. Уж она очень плакала, и я видела, как к ней змей прилетает. Летал как змей и рассыпался над трубой. Говорил — летает как змей, а в избе как человек. Он прилетал, если она лежит одна — он с ей ляжет спать, как человек ляжет...<sup>23</sup>*

Таким образом, Кондратьев, взяв сюжет из литературы (хотя и сформировавшийся у Гоголя под влиянием сказочной прозы),

добавляет в него новые фольклорные черты, более близкие народной традиции.

Надо отметить, что у многих поэтов, и прежде всего у А. Кондратьева, образы народной демонологии формируются очень часто под влиянием произведений других авторов. Так, очевидно, что образ Вия заимствован Кондратьевым у Гоголя, хотя Вий у поэта противопоставляется образу, созданному прозаиком:

*Диканьский дьяк солгал. Я не подземный бес,  
Чьи веки страшные землей покрыты черной;  
Не знал я никогда породы гномов горной,  
И в церковь к мертвецам ни разу я не лез.*

Если обратиться к примечаниям Н.В. Гоголя, то в соответствии с ними «Вий — есть колоссальное создание простонародного воображения. Таким именем называется у малороссиян начальник гномов, у которого веки на глазах идут до самой земли...». Согласно последним исследованиям, Вий — это персонаж, обладающий вредоносным взглядом, губительным для людей, животных и растений<sup>24</sup>. Кондратьев отразил именно эту функцию Вия:

*Но где пронесся я — посею гибнут зерна  
И не взойдут хлеба; их сжег мой вздох  
тлетворный,  
Где крыльями махну, там юный сохнет лес,  
Колодца, реки сякнут...*

Правда, вред, приносимый Виём, связан у Кондратьева не со взглядом, а с дыханием персонажа — именно оно сжигает все. Кондратьев считает, что Вий — это «Суховий, демон восточного ветра в степных губерниях юга России». Однако сам по себе ветер в народных представлениях не наделен отрицательным значением, если человек соблюдает определенные правила. Вредоносным является не ветер, а вихрь, который может быть огненным. В то же время описанный поэтом облик Вия не совпадает с обликом вихря (как, впрочем, и ветра). Вий у поэта наделен крыльями, что сближает его с образом змея, который всегда осознается как некое враждебное человеку существо. У поэта образ складывается под влиянием литературного прототипа и различных персонажей народной демонологии, что приводит к созданию некоего синкретического героя «литературной демонологии».

Таким образом, в русской поэзии XIX — начала XX века образы высшей и низшей славянской мифологии формируются на основании нескольких источников. Прежде всего, образы верховных славянс-





ких божеств складывались под влиянием произведений древнерусской литературы, главным образом «Слова о полку Игореве». Во-вторых, на функции и облик верховных богов славян в русской поэзии оказала воздействие хорошо разработанная и известная русскому обществу греческая мифология, а отчасти и более элитарная — скандинавская. Помимо этого, на создание многих поэтических образов сильно повлияли научные или популярные издания по славянской мифологии и фольклору. Наконец, особое место занимают произведения русских поэтов и писателей, которые были созданы на основе фольклорной традиции, стали практически хрестоматийными текстами и в результате этого превратились в источник информации о народной культуре, влияющий на более поздние произведения и в этом качестве, и просто в силу своей литературной ценности. Не следует также забывать, что большинство русских поэтов так или иначе были знакомы с народными представлениями о нечистой силе, которые (хотя и в переработанном авторской фантазией виде) легли в основу многих произведений.

#### Примечания

<sup>1</sup> Автор сосредотачивает внимание на наиболее показательных примерах, поскольку видит свою задачу в выявлении источников, оказавших влияние на формирование того или иного образа.

<sup>2</sup> Helmolds Chronik der Slaven // Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 56. Lpz. 1910.

<sup>3</sup> Зачастую стихи этого цикла сопровождаются комментариями автора.

<sup>4</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. — С. 783.

<sup>5</sup> Иванов В. В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. М., 1989; Он же. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *асва* — «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.

<sup>6</sup> Как известно, Фрейр владеет кабаном Гуллинбурсти или Слндруттанни.

<sup>7</sup> Olrik A. Tor denguden og hans dreng // Danske studier. 1905, N. 3.; Ljungberg H. Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria. Uppsala, 1947.

<sup>8</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

<sup>9</sup> Если бы греческая Эос была не дочерью Гипериона, а дочерью Зевса, мы могли бы говорить о типичном для русской поэзии влиянии греческой мифологии.

<sup>10</sup> Сабшин С. Волос, языческое божество славяно-русов, сравнение с Одином скандинавов // ЖМНП. 1843. Ч. 40. Отд. II. — С. 17—52.; Кваш-

нин-Самарин Н. Очерки славянской мифологии // Беседа. 1872. Кн. 4. — С. 256—362 и др.

<sup>11</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. — С. 27—30.

<sup>12</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Ч. 117. М., 1914.

<sup>13</sup> Древянский П. Белорусские народные предания // Прибавление к ЖМНП на 1846 год. СПб., 1846. Отд. паг. — С. 3—25, 85—125.

<sup>14</sup> См. «Прорицание вельвы» («Старшая Эдда»), «Сны Бальдера» / «Песнь о Вегтаме» («Старшая Эдда») и прозаический рассказ о Бальдере в «Младшей Эдде».

<sup>15</sup> Neckel G. Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund, 1920; Schröder F. R. Germanentum und Hellenismus. Heidelberg, 1924; Hempel H. Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion / Germanisch—romanische Monatschrift. 1928.

<sup>16</sup> См. например Gasparini E. I riti popolari slavi. (1951—1952), Cap. 3 — La cacciata dei morti e la torena, Venezia, 1952; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1972.

<sup>17</sup> Правда, А. Кондратьев упоминает ее, когда говорит о Радегасте: «О нем же, по-видимому, говорится и в Китлингсаге».

<sup>18</sup> В примечании А. Кондратьев пишет: «Описан по Саксону Грамматику».

<sup>19</sup> Запись сделана от Долгополовой Клавдии Алексеевны, 1914 г. р., с. Боровка, Котельнический р-н Кировской обл. 1992, запись М. Г. Обижаевой (черновик).

<sup>20</sup> Запись сделана от Щукиной Антонины Ивановны, 1928 г. р., с. Красное, Переславский р-н Ярославской обл. 1996, запись В. Е. Добровольской (архив ГРЦРФ).

<sup>21</sup> Что связано, вероятно, со знанием статьи А. Блока о заговорах («Мы располагаем теперь многими текстами заговоров...»), в которой поэт приводит имена сестер-лихорадок: «... имена их ясно обозначают фазисы болезни: Огня, Гнетя, ... Трясуха, ... Неveja.»

<sup>22</sup> См. Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994. № 103.

<sup>23</sup> Запись сделана от Щукиной Антонины Ивановны, 1928 г. р., с. Красное, Переславский р-н Ярославской обл. 1996, запись В. Е. Добровольской (архив ГРЦРФ).

<sup>24</sup> Запись сделана от Харитоновой Александры Васильевны, 1928 г. р., д. Непейцыно, Судогодский р-н Владимирской обл. 1996, запись В. Е. Добровольской (архив ГРЦРФ).

<sup>25</sup> Запись сделана от Любавиной Марии Емельяновны, 1914 г. р., с. Большая Брембола, Переславский р-н Ярославской обл. 1996, запись В. Е. Добровольской (архив ГРЦРФ).

<sup>26</sup> См. Иванов В. В. Об одной параллели к гоголевскому Вию // Труды по знаковым системам. В. 5. Тарту, 1971.; Исто Ичиро. Общеславянский фольклорный источник гоголевского «Вия» // Изв. АН СССР. Серия литературы и языка. 1989, № 5; Назаревский А. А. Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях от 29 февраля // Вопросы русской литературы. Львов, 1969.