

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ ВЯТСКОГО КРАЯ<sup>1</sup>

Историческая проза представляет собой корпус текстов, в которых события локальной истории осмысливаются фольклорным сознанием в различных формах. Вятская историческая проза представлена финно-угорской и русской традициями. В них сложились особые системы персонажей, сформированные в разные периоды истории: в удмуртской и марийской прозе фигурируют древнейшие насельники<sup>2</sup>, богатыри, этнические соседи<sup>3</sup>; в русской, помимо этнических соседей, – первопоселенцы и разбойники. В данной статье мы попытаемся выявить реализации мифологических образов в указанных системах, а также эволюцию мифологических по сути мотивов, наполненных реалистическим содержанием<sup>4</sup>.

\* \* \*

В исторической прозе одного из этносов, коренных обитателей края – удмуртов – основными персонажами произведений о древнейших насельниках края являются *алангасары* (у южных удмуртов) и *зэрпалы* (у северных). В марийской прозе о древнейших насельниках выступают *кузу энг* («великий человек»), *кузу тутя* («великий тютя»), *кузу тьотьо* («великий тётё»), *овда*

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии».

<sup>2</sup> Термин «древнейшие насельники» использован Т.Г. Владыкиной в значении «великаны», «люди-дикари», «дочеловеки» [Владыкина 1997, 175].

<sup>3</sup> Термин «этнические соседи» удачно использован А.А. Ивановой в исследовании межэтнических культурных взаимодействий в фольклорной традиции [Иванова 2000, 56].

<sup>4</sup> Концепция архетипа и проблема преемственности образов в системе мифа и предания достаточно подробно разработана Н.А. Криничной. В ее книге исследуются элементы мифов и мифов-преданий, принадлежащих древнейшим этнокультурным традициям, и выявляются фрагменты элементов образа в поздних русских преданиях [Криничная 1988].

и *онары*. В.А. Акцорин отмечает, что образы тютя и овда широко распространены в народной прозе марийцев только в Яранском, Советском, Кикнурском р-нах Кировской обл. и в других регионах не встречаются [Акцорин 2000, 28, 44]. Т.Г. Владыкиной выявлены основные отличительные признаки древнейших насельников Вятской земли: они противопоставлены человеку по времени обитания на земле, уму и неумению создавать культурные ценности, отличаются большим ростом и силой, не имеют одежды, орудий труда, не умеют пользоваться огнем. Обнаружив на земле существо, умеющее трудиться (выращивать хлеб, разводить пчел), они уходят из прежних мест обитания на север, превращаясь в огромные каменные глыбы, или погибают в ямах, похоронив себя заживо [Владыкина 1997, 175]. Эти представления о древнейших насельниках характерны для мышления древнего человека.

Необыкновенно высокий рост аборигенов в финно-угорских преданиях изображается через сравнение с природными объектами: «*Как ели высокие, головой, может быть, и небо доставали*» [Атаманов 1997, 109–110]; «*Он был ростом вровень с лесом. Как крапиву, стаптывал он лес*» [Там же]; «*Лес им был только до колена. Ходили по нему и растапывали, словно крапиву*» [Там же, 133]; «*Слабые силой, которые на ходу то и дело падали, но росту были необыкновенного*» [Спицын 1888, 232]; «*Алангасары были великаны, сражавшиеся лучным боем; на ходу они сминали лес, как мы крапиву*» [Там же]; «*Онары были человекообразные существа такого громадного роста, что когда они ходили по земле через леса, то самые высокие деревья едва доходили им до пояса*» [Худяков 1917, 31–32].

Мифологическая трактовка облика аборигенов реализуется через мотив обладания необыкновенной физической силой, представленный версией перебрашивания тяжелых предметов на большие расстояния: «*Они перекидывались деревянными болванками, да такими здоровыми, что земля даже сотрясалась*» [Атаманов 1997, 110]. В преданиях о богатырях это одна из основных характеристик физической силы героев.

Историческая проза русских, заселивших территорию края в более поздние периоды истории, представлена повествовани-

ями о пребывании в конкретной местности чуди<sup>5</sup>. В описании облика древней чуди используются элементы мифологического образа – необычный цвет глаз, высокий рост, могучее телосложение: «Чудь, чудаки, большая чудь белоглазая» [Спицын 1888, 210]; «Чучки – это был народ сильный, великаны, каждый с лесного, черные; они тоже работали и имели для своих работ очень большие орудия» [Блинов 1865]; «Крестьяне рассказывают, что очень давно в селениях по Каме жили большие люди – богатыри. Они пахали землю и рубили дрова. На все деревни у них был один только топор, а деревни отстояли одна от другой верст на 6 и более. Когда кому-нибудь из них понадобится топор, он кричит в то селение, где находится последний, и оттуда его перебрасывали требующему» [Материалы по статистике 1892, 79–80]; «До вотяков (уд-

муртов. – Ю.П.) в этой местности жила будто бы чудь. На юге от деревни, в полверсте, находится старинное кладбище какого-то, как думают жители, замечательного рослого народа. Основывается это мнение на том, что ямы (осевшие могилы. – Авт.) имеют в длину более сажени» [Материалы по статистике 1892, 131–132]. Высокий рост древнейших обитателей края изображается с помощью метонимии – указания на обнаружение больших костей, больших могил.

Более поздний образ чуди в русской прозе соотносится с финно-угорскими первопоселенцами, обнаруженными русскими при заселении Камы и Вятки, по разным источникам и версиям историков, либо с конца XII в. [Повесть о стране Вятской 1905; Макаров 1995], либо с конца XIV в. [Верещагин 1890; Луппов 1949; Фотеев 1978; Гришкина, Владыкин 1982]. В преданиях об этом периоде истории упоминания о чуди обнаруживаются в одном ряду с этнонимами: «И побиша тумножество Чуди и Отяков» [Повесть о стране Вятской 1905, 31]; «По преданию, прежде здесь жила чудь, татары и черемисы» [Материалы по статистике 1892, 74]. В этих текстах чудь уже не воспринимается как древнее население – это люди, поступки которых алогичны с точки зрения пришлого в эти края населения: «Чудаки жили в малых избенках или шалашах, какие и теперь вообще замечаются у черемис (марийцев. – Ю.П.) и вотяков. Селения и гумна ничем огорожены не были, и к ним на гумна повадились котовские свиньи. Сколько ни убеждали чудаков огородить гумна, чудь не слушала, а придумала истребить свиней особенным образом. Чудаки насыпали большие вороха ржи и гороху и отдали их свиньям: объедятся, дескать, и околеют. А свиньи между тем пожрали всё и не только не околели, а, напротив, необыкновенно разжирели. Удивило это чудь» [Спицын 1888, 210].

Довольно распространенным является мотив оставления следов пребывания древним населением: места древнего обитания, кладбища, всевозможные ямы и прокопы русскими переселенцами приписываются чуди. Эпитетом «чудские» обозначаются все особенности ландшафта: «чудские городища», «чудские кладбища», «чудские копи», «чудские прокопы» и т.п. Финно-угорское же

<sup>5</sup> В отечественной фольклористике закрепились мнение о том, что бытование устной прозы о чуди ограничивается территориями Русского Севера, Урала и Сибири [Кругляшова 1974, 47–49; Криничная 1987, 77]. Считалось, что на территории Камско-Вятского региона преданий о чуди не существует. Как указывает Ю.И. Смирнов, «чудь четко локализуется преданиями в Скандинавии и на севере Европейской части СССР. В СССР южная граница ареала преданий, как правило, проходит через Приладожье, северные и восточные районы Вологодской области и, минуя район Вятки и расселения удмуртов, через Коми-Пермяцкий национальный округ» [Смирнов 1972, 55–56]. Однако в публикациях конца XIX – начала XX в., таких как «Материалы по статистике Вятской губернии» [Материалы по статистике 1892], краеведческие материалы «Вятских губернских ведомостей» (Н. Блинов, А.И. Иванов), работы археологов (А.А. Спицын, Л.А. Беркутов), довольно часто встречаются тексты о пребывании чуди на территории Вятской земли. Основной корпус этих преданий зафиксирован в прикамских землях (совр. Сарапульский и Каракулинский р-ны УР), в то же время незначительное количество повествований о следах пребывания чуди встречается и в других местностях (Воткинский, Шарканский, Базелинский р-ны УР, Малмыжский р-н Кировской обл. и Агрызский р-н Республики Татарстан). В статистических и археологических материалах чаще всего встречаются так называемые («свернутые») тексты о былом пребывании чуди (ср.: «В более отдаленные времена здесь жила чудь» [Материалы по статистике 1892, 24]), но можно обнаружить и развернутые повествования.



население определяет их как места захоронения *вуж-шай / бигер-шай / пор-шай* («старинное кладбище»), *шай-гурезь* («кладбищенская гора») и в целом соотносит их со своими предками или с предками соседних народов.

Вятская историческая проза о **богатырях** представлена исключительно текстами финно-угорского населения. В русской традиции зафиксировано только бытование поздних преданий о силачах. Образ богатыря, по сравнению с древнейшими поселенцами, более реалистичен. В нем нет мифолого-гиперболических признаков, свойственных эпической традиции, остается лишь преувеличение физической мощи героев, изображенной в перебрасывании тяжелых предметов, стрельбе, пинании кочки, ходьбе: «<...> *Нередко ссорились с соседними богатырями, сражались с ними перебрасыванием на соседнее городище целых бревен или больших железных гирь. Так, Гурьякарские богатыри перекидывались с Вельякарскими богатырями бревнами, а с Бельякарскими 40-пудовыми гирями*» [Первухин 1889, 8]; «*Говорят, что лошадь под собой они останавливали на бегу, упираясь ногами в землю; пущенная стрела попадала в цель на расстоянии нескольких верст; на медведей они ходили одни*» [Верещагин 1995, 111]; «*Будто этот богатырь был очень быстрый. Испекшийся хлеб из Узи он, ходивший на лыжах, приносил в Туру горячим через 30 – 35 верст*» [Шерстенников (рук.)]; «*Шудзя вырвал две березы, свил их жгутам и бросил на дорогу, по которой должен был идти Калмез. Увидев свиток, Калмез сказал своим: "Нет, нам не бороться с этим богатырем", – и поворотил назад*» [Спицын 1888, 220].

В процессе развития образа богатыря мифологический мотив обладания необыкновенной физической силой трансформируется в мотив обладания магическими предметами [Владыкина 1997, 182]. Так, высокая скорость богатыря при движении объясняется наличием необыкновенных золотых, серебряных (у удмуртов) или кленовых (у марийцев) лыж, победа над врагами – наличием волшебного меча (сабли / ножа), стрельба на дальние расстояния – волшебного лука: «*Шуран Шур мари был очень ловким и сильным. Зимой на охоту и зимнюю ловлю ездил всегда на лыжах. Лыжи у него*

*были не обычные, а так называемые "шушкан ваштар", то есть "свистящий клен". На таких лыжах ездил настолько быстро, что во время его хода не только сухие, но и живые деревья отстранялись, давали дорогу ему*» [Четкарев 1951, 164]; «*Зимою селтакарские богатыри надевали серебряные лыжи, имевшие волшебную силу в один миг переносить вступающих на них через пространство верст двадцать*» [Худяков 1917, 39]; «*Когда кинжал был с ним, с Ядыгарам ничего не могли сделать. Возьмет он в руки кинжал, сядет на коня, и всех, кто против удмуртов идет, вокруг объезжает. За пределы этой черты ни один не выходит: если выйдет кто-нибудь, погибнет или еще что-нибудь с ним случится*» [Владыкина 1997, 218].

Более поздней версией мотива демонстрации необыкновенной физической силы при пинании кочки на дальние расстояния является использование хитрости. Так, чтобы победить в состязании, один из его участников предварительно подрезает кочку: «*Изо всей силы пнул Тутой большую кочку. Кочка сорвалась и полетела ввысь, затем шлепнулась как раз в середину реки. Потом пнул свою срезанную кочку Мардан. Эта кочка полетела через реку и ударилась о землю за рекой*» [Удмуртские сказки 1948, 22].

Мотив обладания магической силой богатырем реализуется и в таких версиях, как способность к волхвованию и к перевоплощению [Владыкина 1997, 180], тесно связанных с образом мифического первопредка [Криничная 1988, 31] и органично входящих в структуру удмуртских и марийских преданий о богатырях. Способность к волхвованию реализуется в предвидении удмуртским богатырем Донды и марийским Акпатыром своей гибели и изменения жизни народа с приходом на Вятскую землю русских переселенцев. Ко второй версии относятся повествования о перевоплощении Донды после смерти в лебедя, Мардан-атая во время смертельной опасности – в волка, медведя, птицу, а Селта-батыра – в медведя, ястреба: «*Но едва только Донды испустил последний вздох, как был Инмаром превращен в белого лебедя, и в этом образе до настоящего времени покровительствует всем вотякам, которые не забывают его поминать*» [Первухин 1889, 9]; «*Как-то раз мужчины из рода Бия хотели его уничто-*

жить, но, превратившись в медведя, Мардан всех в разные стороны разогнал. Потом они с Бией-батыром с глаза на глаз встретились, Бия-батыр его уже убить собрался, но Мардан, словно птица, легко взлетел и исчез бесследно» [Владыкина 1997, 216–217]; «Увидев его, марийцы за ним погоняются. Селта-бакатыр, чтобы следы его не узнали, в медведя превратится. Его превращение несущая воду девушка видела. По ее рассказу марийцы за медведем погоняются. Тогда Селта-бакатыр на пенек сядет – и в ястреба превратится. Отсюда он снова в Мудро полетит и всю деревню спалит» [Владыкина 1997, 217]. В этих текстах мы видим устойчивый архетип, закрепившийся в богатырской и разбойничьей прозе, согласно которому «мифический персонаж избегает смертельной опасности, погрузившись в реку, болото, землю и обернувшись при этом в рыбу, земноводное, дерево и пр.» [Криничная 1988, 172].

Историческая проза Вятского края о разбойниках в финно-угорской традиции представлена лишь удмуртскими преданиями о богатыре-разбойнике Камите Усманове, а основной корпус разбойничьей прозы составляют русские повествования. Мотив обладания необыкновенной физической силой нетипичен для разбойничьей прозы и обнаруживается в тех преданиях, где образ богатыря-разбойника является контаминированным и, вероятно, переходным: «Однажды Камит попался у попа и лег спать на Ильинском кладбище. Там его придавили бревном. Поднялся Камит, и бревно переломилось» [Записки УдНИИ 1940, 91–92]; «Про Мулину рассказывается, что он был богатырь, что у него был брат Горыня, тоже богатырь, живший на горе, прилегающей к селу Нагорскому. Народное предание рисует их страшными силачами. Они, например, для того чтобы нарубить дров, никогда не употребляли в дело топор, а огромную железную палицу, одним ударом которой раздробляли большие деревья на мелкие части, и что палицу эту они перебрасывали друг к другу, когда кто из них нуждался в ней, метали из нынешнего села Нагорного, отстоящего от первого по прямому направлению версты на четыре, и обратно» [Крайний север Вятской губернии 1875]; «Они сообщались друг с другом световыми сигналами, зажигая большие кос-

тры. Разбойники обладали непомерною силою и перебрасывали друг другу топоры через Вятку – из Елтанского лога в Сухой лог; расстояние это приблизительно 3 версты» [Худяков 1923 – 1925, 59].

Мотив обладания разбойником магической силой реализуется в версии владения им сверхъестественными способностями, а не магическими предметами, которые имеет богатырь. Эти способности представляют собой знание магических слов, способность к предвидению, к отведению глаз, перевоплощению и др.: «По словам крестьян, Камит обладал необычайной силой, имел 2 аршина 14 вершков роста и более аршина в плечах; какие угодно кандалы ему были нипочем: достаточно ему было сказать два-три таинственных слова, как кандалы спадали сами» [Материалы по статистике 1892, 104]; «Мулина был колдун: он мог так заговориться, что его не брало никакое оружие» [Крайний север Вятской губернии 1875]; «Жил разбойник Гурья со своими товарищами. Этот разбойник, по мнению стариков, был колдун, знался с чертовичной, одним только голосом своим он мог останавливать судно на своем ходу: судно трещало, кружилось и не могло двинуться вперед» [Чегандинские пещеры 1862]; «Так плавали они по воде на раскинутой "скатерке" (салфетке. – Авт.), предугадывали будущее, пуля их не брала» [Материалы по статистике 1892, 25–26]; «Там он будто бы открыл все тайны своих бывших товарищей, что убить их возможно только иглой без "ушей" или медной пуговицей» [Сухих 1925, 66]. Неуязвимость героя мотивируется его магическими (колдовскими) способностями, в то время как у мифического предка это свойство объяснялось наличием у него «нетленной сущности» [Криничная 1988, 171].

В более позднем корпусе исторической прозы об этнических соседях мифологические мотивы обладания необыкновенной физической или магической силой, на первый взгляд, не реализуются. Но в описании облика и языка «чужого» этноса, его быта встречаются такие характеристики, как непонятная речь, чуждая религия, способность к наведению порчи, которые можно расценить как трансформированные, наполненные реалистическим содержанием элементы мифологического образа: «Удмурты, 79



которые тут жили до нас, до марийцев, значит, были плохие люди. Они воевали и человеческие жертвы приносили. Они людские души губили своим богам» [Давыдова 1998, 35]; «У нас в настоящее время верят, что удмурты молят людей, кровь, вроде, пьют» (зап. Ю.В. Приказчиковой от Г.В. Ханжина, 1936 г.р., русского, д. Кулыги Вятскополянского р-на Кировской обл. [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. 1343, л. 20]); «К киремети татары близко не подходили, это не их место моления. К кладбищам, святым местам, молениям немусульманских народов с детства прививали какой-то страх, как к чему-то нечистому» [Атаманов 1997, 81–82]; «Мы марийцев всегда боялись. Люди говорят, они колдуны» [Давыдова 1998, 36]; «Марийцы все на абляп говорят. Не договаривают и переговаривают слова-то» [Давыдова 1998, 37]. Приведенные примеры не представляют типологии межэтнических взаимоотношений и в нашей коллекции являются единичными. Возможно, отсутствие подобных текстов народной прозы связано с официальной политикой многонационального государства, вследствие чего проблема межнациональных отношений не поднималась в исследованиях народной традиции вплоть до конца XX в.

\*\*\*

В рассмотрении мифологических образов и мотивов особое внимание, на наш взгляд, нужно уделить мотиву исчезновения персонажей из конкретной местности. Исчезновение первопоселенцев в вятской исторической прозе осмысливается мифологически и имеет несколько версий. Алангасары и зерпалы уходят на север или превращаются в горы: «"Уйдём отсюда на север", – сказали зерпалы и ушли... Дойдя до севера, они замерзли, превратились в огромные каменные глыбы. И сейчас эти камни там есть» [Владыкина 1997, 208–209]. Наиболее устойчивой версией мотива исчезновения чуди является самопогребение: «Чудь, которая при появлении здесь русских "не вынесла крестьянского духу" и погребла себя под развалинами устроенного ею для этой цели в горе подкопа, укрепленного столбами» [Материалы по статистике 1892, 72]; «Жила здесь кака-то чудь, так это чудь себя сама закопала, а эти шкилеты непременно чудям принадлежат. Поставили

они стойки, на стойки потолок, а на потолок земли натаскали, потом подопнули стойки – землей и задавило. Вот они и пали в разные стороны – кто на запад, кто на восток головой. Закончили они себя потому, что Русь их одолела, сказали они: "Русь нас одолела, не хотим более жить на белом свете"» [Беркутов 1914, 81–82]. Обнаруживается мифологическая связь со стихией в версии ухода в землю, воду: «Ямы, полунаполненные водой. Старики говорят, что, когда пришли русские, чудь ушла через них в землю» [Спицын 1888, 208]. Наиболее реалистичное представление исчезновения содержится в описании конкретно-исторического ухода чуди: «Чудь склалась и оставила свои жилища» [Спицын 1888, 210].

В богатырском и разбойничьем циклах исторической прозы Вятского края, на наш взгляд, мифологическую природу имеют места пребывания и гибели персонажа – гора, огонь, дерево, вода. В процессе развития эпического образа героя, по мнению Н.А. Криничной, происходит выделение персонажа из мира природы, он утрачивает свои семантические связи с образами гор, синкретический мифолого-эпический образ распадается на два – антропоморфный персонаж и гора. По мере усиления данной дифференциации образы гор превращаются в реальный фон, место действия либо атрибуты героя, сохраняя за собой былую знаковую роль [Криничная 1988, 167–168]. В отличие от архаических традиций, на поздних этапах развития исторической прозы мотив происхождения богатыря или разбойника от стихии не реализуется, но в преданиях прослеживается связь персонажа с природными объектами. Так, в вятской исторической прозе в связи с отсутствием мотива происхождения богатыря явных параллелей между героем и природной стихией нет. Изначальная сущность персонажа обнаруживается только в момент его смерти. Если в эпической традиции гибель героя оказывается обусловленной его мифологической природой, то в прозе Вятского края мотивировка гибели богатыря больше соотносится с действительностью и лишь упоминание о месте гибели персонажа позволяет выявить связь героя с природными объектами, играющими определенную знаковую роль.

В ряде текстов вятской исторической прозы содержится указание на *гору* как на

место пребывания, гибели или захоронения богатыря: «*Кукарка жил на горе, дом у него был подземный, при входе и выходе стояла вооруженная стража*» [Четкарев 1951, 167]; «*Болтуш тогда стоял на вершине горы Ишке. Враги его заметили и убили очередным залпом из пушки. Марийские воины похоронили своего князя на Болтушиной горе*» [Бердников 1997, 3]; «*Марийский богатырь живет в подземном жилище, устроенном в каменной горе, может по трое суток спать беспробудным сном. Во время такого сна он и поизбаёт*» [Акцорин 2000, 35]. Подобное включение персонажа в систему каменных объектов, упоминание о местопребывании его на горе, в пещере, на утесе, бугре, камне «служат по сути дела дальнейшей персонификацией мотива, восходящего к представлениям о возможности рождения героя от горы» [Криничная 1987, 128].

В текстах преданий о пребывании богатырей на горе отражаются народные верования, в которых в трансформированном виде реализуется мифологема приобретения богатырской силы, например, через преодоление возвышенности: «*На кургане жили семь богатырей, которые исчезли, когда в церквах стали проклинать злых людей. Часовня поставлена в память избавления от этих богатырей. К часовне посылают пробежаться в гору ребятишек, чтобы скорее росли*» [Спицын 1881, 33]. В этом тексте на мифологические накладываются христианские представления.

В вятской исторической прозе обнаруживается связь персонажа с огненной стихией. Так, в некоторых текстах богатырь или разбойник погибает лишь в огне: «*Съели сердце и печень богатыря, а его самого сожгли*» [Верещагин 1995, 110]; «*Русский царь <...> окружает каменное жилище и сжигает богатыря живьем*» [Акцорин 2000, 35]; «*Никулиц <...> тотчас же Оноху сжег и кости его закопал посреди городища в землю*» [Народное предание 1861].

Согласно наблюдениям Н.А. Криничной, в преданиях, принадлежащих русской и другим этнокультурным традициям, богатырь может вести свое происхождение от *дерева*. Однако «в русских преданиях эта версия в силу значительных трансформаций, которые она претерпевает, в поздней традиции едва угадывается» [Криничная 1987, 129].

Зато связь богатыря с деревом четко прослеживается в финно-угорской исторической прозе Вятского края. В удмуртском предании о гибели богатыря мифологическая сущность героя проявляется в попытке передачи им своей необычайной физической силы дереву, а через него своим потомкам: «*Умирая, он (Алгазы. – Т.В.) просил черемисов обернуть его внутренности вокруг толстого дуба. Они так и сделали, обернули из любопытства вокруг дерева кишки Алгазы, а сами ушли на такое расстояние, какое может быть пройдено, пока в котле сварятся щи. Вернувшись обратно, черемисы увидели, что от толстого дуба осталась лишь веточка. Тогда они поспешили разрубить кишки на мелкие части. Если бы они этого не успели сделать до тех пор, пока не уничтожилась оставшаяся веточка, то всё потомство Алгазы состояло бы из богатырей*» [Владыкина 1997, 182].

В традиционной культуре дерево имеет тесную связь с человеком (его телом, судьбой и т.д.), о чем свидетельствуют сюжеты о превращении человека в дерево, символическое отождествление человека с деревом, замена человека деревом в обрядности [Агапкина 1999, 60]. Важную роль в изображении передачи силы персонажем в исторических преданиях играют признаки дерева: одиночное, крупное / быстрорастущее, колючее. Так, дуб относится к группе культовых деревьев и характеризуется двумя первыми признаками. Как противопоставление этому символу в другом предании используется кустарник жимолости. В тексте заклинания его основной характеристикой являются тонкие прутья: «*Потом принесли несколько виц жимолости и начали его, Идну, проклинать, говоря: "Когда из жимолости будут делать чурки для пчел, тогда у вотяков пусть родятся богатыри"*» [Верещагин 1995, 110]. К этой характеристике следует добавить признак «колючести»: колючий кустарник связан с нечистой силой и используется в магии [Агапкина 1999, 60; Левкиевская 1999, 566–567].

Оригинальным подтверждением мифологической связи персонажа с деревом может служить марийское предание о спасении князя Болтуша: «*Когда было великое наступление русских войск и взят был черемисский город Малмыж, князь Болтуш, выбежав на большую гору, увидел клен и*



опоясал его опояской. Дождиаясь своей дружины, уснул под этим кленом. Проснувшись, он увидел свою дружину около себя, но клена не было. Дружина сказала князю, что клен ушел в лес. Князь Болтуш спрятал свою дружину в лес, а сам пошел искать клен. Долго он шел и нашел клен на берегу р. Вятки в двенадцати верстах от города Малмыжа, срубил и сделал из клена-самохода лыжи, на которых пошел с поклоном в Москву к великому царю Ивану. Царь выслушал его и разрешил поселиться ему в том месте, где обновился клен-самоход» [Легенды (рук.), 50]. Взятие резиденции князя Болтуша русскими войсками предполагает его гибель – именно такая версия мотива реализуется во всех известных нам преданиях. Однако в приведенном тексте Болтуш обнаруживает на горе клен, объединяется с ним при помощи пояса (в вышеприведенном предании объединение богатыря Алгазы происходит при помощи обматывания внутренностей вокруг дерева) и засыпает. В эпической традиции длительный сон героя в течение определенного времени является преодолением его хтонического происхождения и расценивается как период накопления сил [Криничная 1987, 131]. Таким образом, в данном тексте клен выступает своеобразным помощником богатыря, спасающим его от смерти, трансформирующимся в волшебные лыжи, способствующим получению от царя заветной земли<sup>6</sup>.

В разбойничьей прозе на дереве может располагаться дом героя: «А разбойники тем временем приехали в свое становище и по приказу атамана построили на деревьях терем для красавицы. Великолепные комнаты воздвигли на громадных соснах, где и поселился атаман с красавицей» [Комаровских 1898, 5]. Дом на дереве представляется как реалистическая деталь – удобное жилище в болотистой местности, но в то же время является и элементом мифологической картины мира, моделирующей пространство. Проживание разбойников в «верхнем мире» для этих персонажей (терем на

сосне строится для атамана и дочери священника) нетипично, обычным местом их обитания служит лог – наиболее приближенный к «нижнему миру» локус. Даже тяжелыми предметами разбойники перебрасываются не с гор, а из оврагов.

Мифологическая природа персонажа либо его характеристики могут раскрыться при выявлении связей со стихией *воды*. Река, болото, овраг препятствуют проникновению местных жителей к жилищу богатырей или разбойников. Водная стихия оказывается подвластной персонажам, обладающим мифологической сущностью: «Здесь на горе, окруженной речками и непроходимыми болотами, жил со своими приближенными какой-то князь (эксей). <...> Сам князь, а также и его приближенные, были богатыри, т.е. люди необыкновенно большого роста и необыкновенно большой силы. Кроме того, князь этот имел способность предвиденья и волхования: его нельзя никак было лишить жизни иначе, как только утопить в воде» [Первухин 1889, 7]; «Бедный отец отправился выкупать дочь. Доехал он с провозжатыми до болотистого места, где уже на лошади ехать нельзя, – слезли с коней и пошли пешком, но пошедший вперед отец затонул в трясины выше пояса, так его кое-как успели вытащить. Побились-побились, выбрались на твердое место к коням, сели и поехали. Долго ездили по лесу, но всё безуспешно» [Комаровских 1898, 5]; «Захватил атаман воды в шапку, поставил себе на голову, и всех их не стало видно, как бы в воду нырнули, только через некоторое время из-за Сарапулки, из разбойных кустов начали стрелять разбойники» [Беркутов 1914, 81].

Довольно часто в богатырской и разбойничьей прозе Вятского края персонаж погибает при переправе через реку, озеро, болото, овраг: «Легая тотчас же понесла его через мост, но на середине моста провалилась вместе со всадником. Что было тут с Идной – неизвестно, утонул ли он, или попался в руки врагов» [Гаврилов 1880, 154]; «На мысу при соединении старицы с Вяткою, по преданию, "загряз" (увяз, погрузился. – М.Х.) разбойник, которого преследовали какие-то люди – разбойник мчался верхом на коне и доскакал до такого места, где с одной стороны протекает Вятка, с другой – старица. Мыс этот вязкий и топ-

<sup>6</sup> По другому преданию, после гибели князя Болтуша остатки марийского войска под предводительством Токтауша поселились в двенадцати верстах от Малмыжа и основали селение Мари-Малмыж.

кий, и вот разбойник увяз в трясине вместе со своим конем» [Худяков 1923 – 1925, 59]; «Дорогу на мосту бревнами перегородили. Микола-батыр хотел через овраг, словно вихрь, пронестись. Прикрикнул он на лошадей, свистнул – ворона через лог перепрыгнула, а пегая, словно камень, в Лог упала и богатыря за собой утянула» [Владыкина 1997, 219]. Смертельная опасность для персонажа возникает из-за пегого коня, который «не чувствует опасности, связанной с водой / рекой / оврагом» [Владыкина 1997, 184], в чем проявляется его водная, потусторонняя природа.

Озеро и овраг может быть местом захоронения богатыря и разбойника вместе с его богатствами: «Около Крутого Лога, где теперь лесок, под горой раньше было озеро, которое раньше звали "Тарелка" (оно было круглое. – Авт.), по преданию, будто Болтуш был похоронен в лодке с медью в том озере, и будто эта лодка с медью выходит из озера ночью в 12 часов ровно» [Регистрационная книга (рук.), 69–70].

В силу преемственности традиционных элементов в поздней вятской исторической прозе об этнических соседях, соответствующей реалистическому восприятию действительности, исчезновение предшествующего населения в местности может описываться речевыми оборотами, основанными на мифологических представлениях (например, «извелись», «вымерли», «ушли в неизвестном направлении», «рассыпались»): «Черемисы исчезли неизвестно куда» [Материалы по статистике 1892, 76]; «В прошлые годы жили тоже исключительно черемисы, но с приходом сюда русских черемисы "извелись"» [Материалы по статистике 1886, 56]; «Марийцев наши прознали, а русские сами вымерли, здесь уже вымерли они. Они не смогли уйти, здесь же погибли. Они заболели (какой-то заразной болезнью. – В.К.), и их очертили кругом, чтобы не переступили черту (не вышли. – В.К.), они уж не смогли выйти оттуда» [Кельмаков 1992, 131–132]; «Марийцы в Малмыжском районе разъехались уже. <...> Разъехались все. Они просто рассыпались» (зап. Ю.В. Приказчиковой от И.К. Кучергина, 1917 г.р., марийца, д. Большой Китяк Малмыжского р-на Кировской обл. [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. 1343, л. 3]).

\* \* \*

Таким образом, в становлении и развитии образов исторической прозы Вятского края наблюдаются две линии – мифологическая и реалистическая (эпическая не получает развития). Ранние предания финноугров о первопоселенцах содержат образы и мотивы, характерные для мышления древнего человека (особенности облика, исчезновение). В удмуртских и марийских преданиях о богатырях и русских преданиях о разбойниках фигурируют персонажи, реальные по внешнему облику и функциям, но сохраняющие элементы мифологических свойств: необыкновенную физическую силу, способность к перевоплощению в момент смертельной опасности или после смерти, неуязвимость, связь с природными объектами, обладание магическими предметами и др. Современные предания об этнических соседях в определении «чуждости» или поведении об исчезновении этноса содержат речевые обороты, основанные на мифологических представлениях. Следовательно, персонажи вятской исторической прозы, сформированные в разные периоды истории, в различной степени сохраняют элементы мифологических образов.

## Литература

- Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Дерево // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 60–67.
- Акцорин 2000 – Акцорин А.В. Прошлое марийского народа в его эпосе. Саров, 2000.
- Атаманов 1997 – Атаманов М.Г. История Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997.
- Бердников 1997 – Бердников А.М. Происхождение привятских марийцев // Сельская правда. Малмыж, 1997. № 74. С. 2–3.
- Беркутов 1914 – Беркутов Л.А. Городища, Курганы, Места древних поселений в Сарапульском и Бирском уездах. Раскопки. Кладонискатели // Известия Сарапульского земского музея. Вып. 4. Сарапул, 1914. С. 35–96.
- Блинов 1865 – Блинов Н. Инородцы северо-восточной части Глазовского уезда // ВГВ. 1865. № 62.
- Верещагин 1890 – Верещагин А.С. Откуда почерпнуты и насколько достоверны вообще показания «Вятского летописца» («Повести о стране Вятской»)? // Труды VII Археологического съезда в Ярославле, 1887 г. М., 1890. С. 119–134.
- Верещагин 1995 – Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Воткинский край. Ижевск, 1995.
- Владыкина 1997 – Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1997.





Гаврилов 1880 – *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья Вотьяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гришкина, Владыкин 1982 – *Гришкина М.В., Владыкин В.Е.* Письменные источники по истории удмуртов IX – XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов: Сб. ст. Ижевск, 1982. С. 3–42.

Давыдова 1998 – *Давыдова Ю.А.* Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // Живая старина. 1998. № 4. С. 35–37.

Записки УдНИИ 1940 – Записки УдНИИ при Совнарком УАССР. Вып. 9. Ижевск, 1940.

Иванова 2000 – *Иванова А.А.* Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимосвязей // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 55–61.

Кельмаков 1992 – *Кельмаков В.К.* Проблемы современной удмуртской диалектологии в исследованиях и материалах. Ижевск, 1992.

Комаровских 1898 – *Комаровских А.* Народная легенда (предание) о разбойниках // Вятская газета. 1898. 22 января. № 3–4. С. 5–6.

Крайний север Вятской губернии 1875 – Крайний север Вятской губернии (село Мулино и его приход) // ВГВ. 1875. № 68.

Криничная 1987 – *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза. Л., 1987.

Криничная 1988 – *Криничная Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Кругляшова 1974 – *Кругляшова В.П.* Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Колючий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 566–568.

Легенды (рук.) – Легенды Черемисского Малмыжа [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. № 1343, л. 85–88].

Луппов 1949 – *Луппов П.Н.* К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» // Записки УдНИИ. Вып. 12. Ижевск, 1949. С. 70–82.

Макаров 1995 – *Макаров Л.Д.* Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки в XII–XVI веках // Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Ижевск, 1995. С. 80–107.

Материалы по статистике 1886 – Материалы по статистике Вятской губернии. Малмыжский уезд. Т. I. Вятка, 1886.

Материалы по статистике 1892 – Материалы по статистике Вятской губернии. Сарапульский уезд. Т. VII. Ч. II. Вятка, 1892.

Народное предание 1861 – Народное предание о городище в селе Спасоподчуршинском Слободского уезда // ВГВ. 1861. № 1.

Первухин 1889 – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1889. Эскиз IV.

Повесть о стране Вятской 1905 – Повесть о стране Вятской (Вятский летописец) // Труды ВУАК за 1905 г. Вятка, 1905. Вып. 3. Отд. II. С. 12–52.

Регистрационная книга (рук.) – Регистрационная книга Малмыжского музея для записи сведений о древностях, легенд и преданий Малмыжского края [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. № 1343, л. 68–70].

Смирнов 1972 – *Смирнов Ю.И.* Предания Европейского Севера о чуде // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 55–62.

Спицын 1881 – *Спицын А.А.* Каталог древностей Вятского края // КВГ на 1882 г. Вятка, 1881. С. 25–91.

Спицын 1888 – *Спицын А.А.* К истории вятских инородцев // КВГ на 1889 г. Вятка, 1888. С. 207–232.

Сухих 1925 – *Сухих.* Деревня Собакино Малмыжской волости // Труды МММК. Вып. VII. 1925 [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. 1343, л. 65–66].

Удмуртские сказки 1948 – Удмуртские народные сказки / Сост. А. Клабуков, вступ. ст. П. Яшина. Ижевск, 1948.

Фотеев 1978 – *Фотеев Г.В.* К истории становления удмуртско-русских этнокультурных отношений // Материалы к ранней истории населения Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 68–91.

Худяков 1917 – *Худяков М.Г.* Древности Малмыжского уезда // Труды ВУАК. Вятка, 1917. Вып. 1–2. С. 1–59.

Худяков 1923 – 1925 – *Худяков М.Г.* Отчет о 1-й экскурсии Малмыжского исторического общества 22 – 24 июня 1918 г. // Труды МММК. Вып. VI. 1923 – 1924; Вып. VII. 1925 [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. № 1343, л. 59–60; 62–65].

Чегандинские пещеры 1862 – Чегандинские пещеры // ВГВ. 1862. № 40.

Четкарев 1951 – *Четкарев К.А.* Марийские предания о родо-племенных богатырях // Ученые записки МарНИИ. Йошкар-Ола, 1951. Вып. 4. С. 151–172.

Шерстенников (рук.) – *Шерстенников М.И.* Старые Зятцы // Регистрационная книга для записи сведений о древностях, легенд и преданий Малмыжского уезда. Ч. II [РФ УИИЯЛ, оп. 2-н, д. № 1343, л. 83].

## Сокращения

Авт. – анонимный автор цитируемого источника.

ВГВ – Вятские губернские ведомости.

ВУАК – Вятская ученая архивная комиссия.

КВГ – Календарь Вятской губернии.

МарНИИ – Марийский научно-исследовательский институт.

МММК – Малмыжский музей местного края.

УдГУ – Удмуртский государственный университет.

УдНИИ – Удмуртский научно-исследовательский институт.

РФ УИИЯЛ – Рукописный фонд Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук.