

Ю. И. Юдин

РУССКАЯ БЫТОВАЯ СКАЗКА И ХАНТЫЙСКИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ РАССКАЗ

Сказки о мороке представляют интерес не только для фольклористов, но и для этнографов. Существует два сказочных сюжета на тему обморочения¹. В вариантах типа *664 В рассказывается о том, как прохожий, попросивший у хозяина разрешения переночевать в его избе, по требованию последнего всю ночь рассказывает ему сказки. Хозяин не спит, готовый слушать бесконечно. Тогда морока внушает ему, что они превратились в медведей или в медведя и волка. Оборотнями убегают они в лес, охотятся, роют на зиму берлогу. Морока предвидит появление охотников и учит хозяина, как спастись. Охотники убивают мороку-оборотня, хотят убить хозяина, но тот, ища спасения, делает кувырок над шкурою убитого товарища, как его научили, падает с полатей и приходит в себя. В сказках типа *664 А морока на глазах у царя или генерала вызывает видение наводнения, отправляется с ними в плавание. В незнакомых землях герои переживают различные приключения. Генерала или царя приговаривают к смертной казни. В последний момент морока снимает чары, и приговоренный видит, что все случившееся он пережил в воображении, не выходя из комнаты.

Сказки о мороке до сих пор рассматривались как исключительно восточнославянские, что соответствующим образом обозначено в указателях Н. П. Андреева, В. Я. Проппа, Л. Г. Барага. В международном указателе С. Томпсона названы только русские варианты. Такое представление сложилось из-за разобщенности исследователей народного творчества восточных славян и этнографов, изучающих устное творчество сибирских народов, богатейшие фольклорные сокровища которых доступны лишь узким специалистам, хорошо владеющим языком той или иной национальности.

В 1975 г. В. В. Сенкевич-Гудкова сообщила автору статьи о том, что сюжет о мороке известен также в сугубо национальных формах финно-угорским народам и любезно предоставила хантыйский вариант сюжета, записанный в 1937 г. студенткой ханты-мансийского педучилища Е. Кавиной в юртах Полновата от 60-летнего ханта Петра Немусова (ниже дается этот вариант в переводе В. В. Сенкевич-Гудковой).

¹ См. типы *664 А и В в указателях: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929; В. Я. Пропп. Указатель сюжетов.— «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах», т. III, М., 1957, с. 454—502; Л. Г. Бараг. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок (Систематический указатель).— «Славянский и балканский фольклор», М., 1971, с. 182—235; «The types of the folktale. A classification and bibliography of Antti Aarne's Verzeichnis der Marchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson».— «Folklore Fellows Communications», № 184, Helsinki, 1961.

Старик живет. (Как) одинокое духа дерево, (как) одинокое идольское дерево. Лето настало. Один день настал. Старик свои сети взял, рыбачить пошел. Свои сети поставил. Рыбу добыл. Котел (пищу) готовить стал. Огонь зажег. Котел туда повесил. Он заметил: старик идет, белобородый старик.— «Эй, ну-ка, что делаешь» — «Пищу делаю я, ну-ка».— «Эй,— говорит,— ты пищу делаешь. Ты знаешь, мы (двое) семь веков, шесть веков существующее чудо сделаем! Сделаю»,— сказал. К кривому дереву подошли, перевернулись, медведями стали.

В какое-то время осень настала. «Берлогу делать начнем». Берлогу сделали, берлоги внутрь зашли. Один медведь говорит: «Завтра днем поселкового богатыря-старика три сына придут. Нашу дверь рогатиной загороди. Ты тогда крепко держи». Завтра действительно три сына пришли, поселкового богатыря-старика три сына пришли. Их дверь рогатиной загородилась. Один парень ее схватил и раскачивать стал. Но два медведя крепко держали рогатину. Три парня домой ушли.

Весна настала. Два медведя к кривому дереву пошли, перевернулись, людьми стали. Теперь они там живут.

Истоки восточнославянской версии сюжета типа *664 В видятся нам в медвежьем культе, отголоски которого на восточнославянской почве находим в устной поэзии, верованиях и обрядности. Сюжет соотносится также с шаманскими представлениями, пережитки которых у восточнославянских народов сохранялись благодаря колдунам, выступившим на смену шаманам-волхвам в эпоху распространяющегося христианства².

Но если до этого возможно было лишь указать на истоки сюжета в самой первобытной действительности, обратившись к сибирским материалам для прояснения полустершихся следов медвежьего культа и шаманизма на восточнославянской почве, то обнаружение хантыйской версии того же сюжетного типа позволяет поставить вопрос об исторической эволюции международного фольклорного сюжета. В зависимости от меняющихся общественно-исторических условий он приобретает различные формы и наполняется неодинаковым содержанием. Восточнославянские сказки о мороке представлены почти исключительно русскими записями, из нерусских известны только один украинский (неполный) и один белорусский варианты. Хантыйский рассказ и русская версия отмечают разные этапы исторического бытования фольклорного сюжета. Мы склонны рассматривать национальные версии как независимые, самостоятельно развивающиеся у различных народов, хотя категорически исключить возможность прямого заимствования восточнославянскими народами финно-угорского сюжета не представляется возможным. Дело в том, что сам медвежий культ у некоторых восточнославянских племен развивался в тесном взаимодействии с соответствующим культом у соседнего финно-угорского населения. Этим мы вовсе не хотим сказать, что у восточных славян и их предков медвежий культ не имел собственных промысловых и тотемических корней. При раскопках славянских памятников Воронежского края, например, находят амулеты из клыков медведя³. Количество таких примеров можно было бы умножить. Специальная по отдельным народам (например, работы Е. А. Алексеенко, А. Ф. Анисимова, Е. А. Крейновича, Г. Н. Троицкой, В. Н. Чернецова и др.) и обобщающая (например, З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 63—85) литература указывает как на большую степень общности в культовых явлениях у различных народов, так и на отличительные племенные черты медвежьего культа. Но нас в данном случае интересуют не сами по себе общие черты культа медведя у различных народов, в том числе

² См.: Ю. И. Юдин. Бытовая русская народная сказка о мороке в этнографическом освещении.— «Уч. записки Курского гос. пед. ин-та», т. 94, Курск, 1972, с. 172—203.

³ А. З. Винников. Славянское городище на Белой горе над г. Воронеж.— «Из истории Воронежского края», вып. 6, Воронеж, 1977, с. 130.

и восточнославянских, и не специфика восточнославянских разновидностей культовых представлений и обрядности, а взаимосвязи восточнославянских и финно-угорских верований, поскольку речь дальше пойдет о сравнении русского и хантыйского фольклорных сюжетов.

Среди наиболее весомых свидетельств существования культа медведя у восточных славян в эпоху Киевской Руси особого внимания заслуживает историческая реконструкция культа в Верхнем Поволжье в XI в., произведенная Н. Н. Ворониным⁴. Однако Е. И. Горюнова возражает против этнического определения верхневолжского культа как безусловно славянского, указывая на широкое распространение поселений мери на территории Ростово-Суздальской земли⁵. Тем не менее она считает, что культ медведя характерен здесь не только для финно-угорского населения, но и для славянских племен. «В связи с шаманством,— пишет Горюнова,— следует отметить и особое почитание в Верхнем Поволжье медведя, которое находит близкие аналогии в среде угорских племен Прикамья и Приуралья. Этот культ был широко распространен во всей лесной полосе Восточной Европы как среди славянских, так и среди угро-финских племен. Однако нигде он не имел таких сильных живучих традиций, как на территории Ростово-Суздальской земли, что обусловлено всем комплексом религиозно-идеологических явлений, в которых обнаруживается, как мы пытались доказать, связь населения Междуречья с Приуральем»⁶. Многочисленные этнографические и фольклорные данные указывают на широкое распространение пережитков культа медведя у русских вплоть до XX в. Можно сослаться на разнообразные отголоски медвежьего культа в народной медицине, продуцирующей и апотропической магии, свадебной обрядности, сказках и преданиях. Приведем здесь в качестве примера лишь одно показательное и очень любопытное наблюдение очевидца — советского писателя и юриста В. М. Померанцева, которому в послевоенные годы пришлось по долгу службы побывать в сибирском русском старообрядческом селе, почти не имевшем в течение столетий широких контактов с внешним миром и с нерусским сибирским населением в особенности. Здесь он наблюдает, как за праздничным столом отведывают блюда, приготовленные из туши недавно убитого на охоте медведя: «Это был праздник лесных дикарей, разговаривавших с...духом животного, чье мясо жадно и знающе ели. Да, да, главным лакомством на этом пиршестве была медвежатина, и люди пытались уверить медведя, что это не они расправляются с ним... Теперь гости и сами хозяева, беря ломоть окорока или кусок колбасы, издавали каркающие короткие звуки, смысл которых разъяснил мне Онуфриев. Оказывается, медведь должен был думать, что это не люди едят его, а вороны... Нет, это даже не староверы тут были, а диководы! И как юлили они, чтобы оставаться безгрешными! Убивая людей, они перекладывали вину свою на зверей, а убивая зверей, хотели делать виноватыми птиц»⁷. Здесь перед нами один из характернейших элементов медвежьего культа, широко распространенный и у сибирских народов: перенесение вины с охотника, убившего медведя, и людей, его поедающих, на птиц, зверей, оружие или представителей другого народа. Но усвоенный русскими, он выглядит несколько необычно. Автор повести говорит о длительной изоляции населения русской таежной деревни и даже подчеркивает это. Но, если данный культовый элемент заимст-

⁴ Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке.— «Краеведческие записки. Ярославско-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник», вып. 4, Ярославль, 1960, с. 25—93.

⁵ Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья.— «Материалы и исследования по археологии СССР», т. 94, М., 1961, с. 72—94, 138—148.

⁶ Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 146.

⁷ В. М. Померанцев. Оборотень.— «Чудоден. Повести и рассказы», М., 1968, с. 197, 198.

вован (что весьма вероятно) у коренного сибирского населения, для которого он характерен, то для такого заимствования в условиях малоподвижного и косного старообрядческого быта с его нетерпимостью к пришлому должны быть веские основания и предрасположенность в виде соответствующих представлений о медведе как особом промысловом звере. Дошедшие до нас следы медвежьего культа у восточных славян говорят о том, что этот культ издавна известен восточным славянам и получил у них самостоятельное развитие в соответствии с их представлениями. Так же и сказка о мороке (тип *664 В), даже если некоторые из ее мотивов заимствованы, стала органической частью русского национального фольклорного репертуара, найдя для себя почву в самой действительности, в которой существовал медвежий культ и соответствующие представления о колдунах. Но если перед нами международный сказочный сюжет, глубоко укоренившийся в народном сознании и принявший в устной традиции устойчивые национальные формы, то мы должны рассматривать его вариации в зависимости от специфических социально-исторических условий, определивших национальные отличия. Речь, следовательно, идет о выявлении стадий в развитии международного фольклорного сюжета. Исследование отдельных мотивов, составляющих сюжет, в свете этнографии проясняет его генезис, сравнение национальных версий позволяет выявить его историческую эволюцию.

Проследим основные отличия и совпадения национальных версий мороки. И в русском и в хантыйском повествовании речь идет о превращении в медведей двух героев (в русских сказках хозяин и рассказчик могут превращаться иногда также в медведя и волка). И в том и в другом случае это превращение происходит по инициативе какого-то неведомого прохожего (рассказчик сказок — у русских, белобородый старик — у хантов). На зиму оборотни копают берлогу. В обеих версиях прохожий, превратившийся в зверя, наделен всеведением. Он предвидит появление охотников и то, что они попытаются убить медведей, снять с них шкуру (в русских сказках) и т. п. В дальнейшем все происходит именно так, как и предсказывал прохожий-оборотень. Сходен и конец: оборотни снова становятся людьми.

Этим исчерпывается сходство. Его чертами отмечены, как видим, основные вехи сюжетной схемы, которая остается у двух народов единой. Однако почти каждый из отмеченных элементов обнаруживает не только сходство, но и заметные отличия. Превращение в зверей в русских сказках мнимое. Оно существует лишь в обмороченном сознании хозяина, приютившего на ночь прохожего — рассказчика сказок и поддавшегося его колдовским чарам. Все последующие события происходят лишь в воображении хозяина, продолжающего лежать на полотах. В отличие от русских сказок в хантыйском рассказе все, что случается после действительного превращения героев, совершается на самом деле. Следовательно, строго говоря о мороке, т. е. помрачении сознания, речь идет только в русской сказке. Далее, в русских вариантах а зверя «превращает» хозяина таинственный прохожий. Он действует как колдун, когда «отводит глаза» хозяину и заставляет видеть не то, что есть, а то, что нужно ему. Поэтому здесь и нет тех колдовских действий, которые обычны по этнографическим свидетельствам при действительном оборотничестве: втыкание ножа в стол, матицу, пень и кувырок через голову. В афанасьевском варианте⁸, например, герой-морока просто говорит себе: «Дай-ка, разве, подшутить над ним!» — и оборотил себя волком, а старика медведем. В хантыйском рассказе герой подходит к кривому дереву, перевертывается и становится

⁸ «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» (подготовка текста и примечания В. Я. Проппа) (далее А. Н. Афанасьев), т. III, М., 1957, № 375.

медведем. В русских сказках морока «превращает» в зверя и себя и хозяина, в хантыйском рассказе прохожему, белобородому старику, принадлежит лишь инициатива превращения, которое каждый герой совершает сам по себе. Правда, легкий намек на то, что все случившееся — дело самого белобородого старика, можно усмотреть и здесь («Сделаю», — сказал). С другой стороны, в русских вариантах обычное оборотничество с кувырком зверя над шкурою убитого сотоварища есть в конце. Этот эпизод, напоминая обращение медведей в людей в конце хантыйского повествования, в русской версии мотивирует лишь комический конец: хозяин падает с полатей и умоляет не убивать его. И наконец, если у хантов охотники не могут взять медведей, то у русских, напротив, они «убивают» медведя-рассказчика и готовят ту же участь хозяину.

Русская сказка имеет юмористический характер, хотя смех ее несколько зловещий. Напротив, хантыйский рассказ выдается за вполне правдоподобное происшествие. Его героями руководит желание удивить мир чудом превращения в зверей («мы (двое) семь веков, шесть веков существующее чудо сделаем!»). Люди-звери здесь героизируются: их не могут победить три сына богатыря-старика. Хантыйская версия сюжета не выходит за границы тех мифологических рассказов, сохранивших пережиточные тотемические черты, главное содержание которых сводится к превращению человека в зверя или наоборот. Таких рассказов немало у различных сибирских народов, в том числе и у хантов. Они различаются мотивировками оборотничества, но сохраняют само оборотничество в качестве основного сюжетного стержня. Мотивировка, следовательно, носит необязательный, наносный, приуроченный к тому или иному случаю характер. Между медведем и человеком ханты и другие сибирские народы не видели существенных различий. Медведя они представляли человеком, обросшим шерстью или одетым в звериную шкуру. Отсюда хантыйские названия медведя «добрый старичок», «добрый мужичок», «умный старичок», «добрый могучий богатырь»⁹ и т. п. Б. А. Васильев указывает в статье, посвященной изучению медвежьих праздников, что подобным названиям придавался буквальный смысл¹⁰. Перевоплощение в медведя происходит обычно очень легко. У родственных хантам манси, например, бытовал рассказ о происхождении медведя, согласно которому «у одной женщины был сын, который ее ни в чем не слушался, тогда она его прокляла, он убежал в лес и превратился в медведя»¹¹. Подобные рассказы были и у русских. Один из них упоминает В. И. Даль: «Медведи оборотни, за негостеприимство (целая деревня не пустила путника к себе ночевать)»¹². «На севере России, в Олонецкой губернии, например, — пишет Г. И. Куликовский, — верят в то, что медведь есть человек, превращенный каким-то волшебством в медведя (рассказы о Лип-дереве и порче на свадьбах)»¹³. Один из рассказов на упомянутый Г. И. Куликовским сюжет, записанный в Костромской губернии, приводит Г. К. Завойко: «У крестьян есть поверье, что медведь был человеком. Человек этот „Михайло Могучий“ подошел однажды к заповедной липе и стал ее рубить. Липа сказала: не руби, Михайло Могучий, я тебе добро приведу. Не послушался липы Михайло Могучий и срубил ее. Тогда липа сказала:

⁹ Н. М. Ядринцев. О культе медведя, преимущественно у северных инородцев. — «Этнографическое обозрение», М., 1890, кн. IV, № 1, с. 101.

¹⁰ Б. А. Васильев. Медвежий праздник. — «Сов. этнография», 1948, № 4, с. 81.

¹¹ Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньчжур. — «Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те», кн. VIII, 1888, с. 72.

¹² В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II. М., 1956, с. 311.

¹³ Г. И. Куликовский. Послесловие к статье Н. М. Ядринцева «О культе медведя, преимущественно у северных инородцев», с. 114.

„Будь же ты медведь, а жена твоя медведица! Тебя бы стали люди бояться, а ты людей бойсь“. (Одоевско-Спиринская волость Ветлужского уезда Костромской губернии). „Медведь — народ стар был, говорят в Лапшанской волости Варнавинского уезда»¹⁴. Следует указать также на роль дерева в превращении человека в медведя у русских и у хантов. Легкость превращения человека в зверя в фольклоре охотничьих обществ тем большая, чем стадийно архаичнее сюжет. Так, например, подобное превращение выглядит естественным биологическим актом в мифах западнопапуасских племен маринд-аним. «Когда демон ушел, — рассказывается в одном из них, — мальчик и говорит: „Я хочу сойти вниз посмотреть, что это там такое серое?“ А глина была еще совсем вязкой, и едва он ступил на нее, как сразу же провалился и стал тонуть. Чтобы спастись, мальчик превратился в рыбу-прыгуна и большими прыжками поскакал к воде»¹⁵. Подобной легкости нет уже в хантыйском рассказе. Превращение в медведя напоминает русское колдовское оборотничество: герои переворачиваются через голову и становятся медведями. Можно предполагать, что такой кувырок рядом с воткнутым ножом символизирует в русском колдовстве снятие или, напротив, надевание звериной шкуры. В русских поверьях и быличках мы встречаем представления, согласно которым медведь есть одетый в медвежью шкуру или обросший шерстью человек. Высвободить его изпод нее значит вернуть ему человеческий облик. Г. И. Куликовский упоминает о том, что на русском Севере широко распространена молва о случаях, «когда при сдирании кожи с убитого медведя оказывалось, что под шкурою тело медведя опоясано мужицким кушаком, или находили остатки белья, одежды, украшений и т. д.»¹⁶. В русской быличке старик-охотник помогает медведю-оборотню снова стать человеком. Спасенный богато одаривает своего избавителя¹⁷. Хантыйские представления вполне совпадают в этом плане с русскими, но в архаическом охотничьем фольклоре путь превращения в зверя не столь сложен, не нужен здесь и помощник, на роль которого намекает фигура белобородого старика у хантов. Интересно, например, сопоставить в этом отношении колдуна и шамана. Русский колдун не только сам превращается в зверя, но и превращает других, шаман людей в зверей не превращает, но считается, что сам он легко становится зверем или уподобляется ему. В связи со всем сказанным можно поставить вопрос и о русском влиянии на хантыйский рассказ. Во всяком случае, сказка о мороке записывалась у русского населения Сибири¹⁸.

Медведи в хантыйском рассказе в отличие от медведей русской сказки героизируются. Поступки людей-оборотней должны вызывать восхищение. Медведь у хантов способен предвидеть появление охотников. Эта же черта встречается у медведя в русской сказке. Но здесь она мотивируется тем, что все происходящее навеяно колдовским внушени-

¹⁴ Г. К. Завойко. В костромских лесах по Ветлуге-реке. — «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. VIII. — «Этнографический сборник», Кострома, 1917, с. 34.

¹⁵ «Сыны Дехевай. Предания о демонах и рассказы охотников за головами». Собранны проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960, с. 80.

¹⁶ Г. И. Куликовский. Указ. раб., с. 114, 115.

¹⁷ А. М. Смирнов. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. — «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», Пг., 1917, т. XLIV, вып. II, № 332.

¹⁸ «Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии», т. I, вып. III, Томск, 1906, № 19; «Сказки из разных мест Сибири» (под ред. М. К. Азадовского). Иркутск, 1928, № 1; «Сказки Магая (Е. И. Сороковикова)». Записи Л. Элиасова и М. Азадовского, Л., 1940, № 25, 25-а; «Сказки, пословицы, загадки. Сборник устного народного творчества Омской области». Омск, 1955, № 20.

ем. Всеведение медведя — одно из заметных и постоянных свойств зверя в культовых представлениях сибирских народов. О хантыйских воззрениях Н. М. Ядринцев, в частности, писал: «Обрядность и поклонение медведю возникли из первобытных представлений, что медведь подобен человеку и все понимает; мало того: это — существо высшее. Остяки не только допускают в медведе человеческий ум и совесть, но и приписывают ему высший ум; они говорят: «медведь все знает». Остяк говорит о медведе со страхом и не называет его по имени, а говорит «он». Медведь знает и слышит, по мнению остяка, все разговоры человека»¹⁹. Хантыйская версия, совпадающая в основных моментах с русской сказкой, опровергает сближение данного сюжета с «древнейшим восточным сюжетом о демонах — преследователях человека, который заснул во время рассказывания...»²⁰. Это сближение, предполагаемое Л. Г. Барагом, отпадает, так как в хантыйском повествовании нет самого сна, как нет его, впрочем, и в большинстве восточнославянских вариантов. Так, из девяти опубликованных русских вариантов сна нет в восьми. В одном варианте, где хозяин все-таки засыпает, сном мотивируются чудесные видения, пригрезившиеся ему²¹.

Итак, рассмотрение элементов хантыйской версии убеждает в том, что перед нами мифологический рассказ, но не сказка. Иначе обстоит дело с русскими вариантами. Они, как видим, тоже основываются на мифологических представлениях, но включены в комический сюжет, главными героями которого становятся прохожий (бурлак, солдат, старичок и т. п.) и хозяин — назойливый любитель сказок, изводящий своей любознательностью гостя, которого приютил, но всю ночь не дает уснуть. Гость довольно жестоко смеется над любителем сказок, заставляя его самого побывать в «шкуре» сказочного героя. Перед нами в отличие от хантыйского мифологического рассказа — типичная бытовая сказка. Но круг доисторических представлений, питающих ее сюжет, гораздо шире. Помимо отголосков культа медведя, общих для сказок двух народов, в русском сюжете мы сталкиваемся также с иллюзорной видимостью, колдовским внушением и притом в особой форме — форме звериного оборотничества. Иллюзионизм такого характера отделяет русскую сказку от хантыйского мифа как стадийно новое явление. Превращать в зверей, в частности в медведя или волка, считалось обычной способностью колдуна. Однако обычная форма колдовской иллюзии, мороки, такова: человек остается самим собой, но перед его взором возникают миражи, застилающие действительность. В сказке же типа *664 В морока совершенно иная: мир остается прежним, а вот сам герой, как ему кажется, претерпевает таинственное превращение. Такая морока в форме звериного оборотничества выходит за пределы обычных колдовских возможностей, но широко представлена в шаманизме. Именно для сибирского шаманизма характерно сочетание иллюзионизма вообще и в форме звериного оборотничества, в частности, с элементами культа медведя (более древнего, нежели шаманский культ). Сложный же вопрос о связях русского колдовства с шаманством разрабатывался в науке и в обобщенной форме излагался даже в учебной литературе²². К нему тесно примыкает вопрос о связях с шаманизмом русского волхования, в который трудами дореволюционных и советских ученых к настоящему времени внесена некоторая ясность. Так, Е. И. Горюнова, специально рассматривая этот вопрос, приходит к следующему выводу: «В своеобразной форме «волхования»

¹⁹ Н. М. Ядринцев. Указ. раб., с. 109.

²⁰ Л. Г. Бараг. Указ. раб., с. 225.

²¹ «Сказки, пословицы, загадки. Сборник устного народного творчества Омской области», № 20.

²² Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., 1941, с. 134, 135.

шаманство существовало в Верхнем Поволжье наряду с христианством еще в конце XI в., а в виде пережитков сохранилось до XX столетия»²³.

Шаг вперед в развитии русского сказочного сюжета, сделан благодаря насыщению его мотивами социального протеста. В сказках типа *664 А морока (солдат, бурлак, матрос) заставляет царя или генерала пережить иллюзию целого ряда опасных и страшных приключений, заканчивающихся казнью опозоренного властителя. В последний момент морока разрушает чары и, возвращая обмороченного к действительности, вынуждает его пережить состояние стыда и унижения перед простолудином. В сказках обоих типов — один герой, владеющий колдовскими способностями. Новый сюжет, следовательно, развивается на традиционной почве, но обращен теперь к иному колдовскому умению. Морока вызывает у царя и генерала видение неожиданного наводнения, оно вынуждает властителя и чародея сразу же покинуть родные места и отправиться в странствия. Существуют переходные между двумя типами сказок варианты мороки, в которых, вызывая видение наводнения, герой-морока обманывает не властителя, а мужика²⁴. Умение вызывать видение наводнения относится к числу широко распространенных колдовских иллюзий. Известна, например, русская быличка о том, как солдат, зашедший переночевать в избу, решил потешиться над девками. Из котомки он вынимает бутылку с неизвестным составом, открывает ее, и из бутылки выливается вода. Она затопляет избу, девки, боясь утонуть, спасаются по лавкам и умоляют солдата спустить воду. Тот открывает дверь, и вода исчезает²⁵. Рассказ ведется в тоне, не допускающем сомнений в его достоверности. С самого начала сообщается, что солдат был морока, и далее речь идет об одной из его проделок. Это не сказка, а рассказ, претендующий на то, чтобы в реальность описываемых событий поверили. На полпути к сказке находится другой подобный рассказ, помещенный Е. А. Чудинским вслед за упомянутым²⁶. В нем солдат-морока вызывает видение не только наводнения, но и слетевшихся на воду уток. Богатый скупой хозяин рубит им, как ему кажется, головы, на самом деле он рубит топором свои сапоги. В преувеличенном неправдоподобии и комизме истории можно усмотреть сказочный характер.

О сходных проделках немецкого колдуна сообщает в 1662 г. И. Преториус. Колдун мстит девушке за насмешку. Ей кажется, что перед ней — глубокое озеро или пруд, она бросает на землю охапку травы, которую несла, высоко поднимает платье и, как ей кажется, переходит озеро вброд. На самом деле, не ведая того, она идет по базарной площади²⁷. Ссылаясь на К. Прейса, В. Н. Харузина указывает, что способностью вызывать видение водоема с рыбами наделены будто бы некоторые североамериканские индейцы²⁸. Так же как и русские колдуны²⁹, они могут вызывать видимость пожара. Иллюзию пожара вызывает и сказочный морока в одном из вариантов сказки типа *664 А: губернатор слышит звук набата; солдат говорит, что звонят по случаю пожара; губернатор видит, что огонь охватил уже нижние этажи зда-

²³ Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 146.

²⁴ А. Н. Афанасьев, т. III, Примечания к № 377, с. 427.

²⁵ «Русские народные сказки, прибаутки и побасенки Е. А. Чудинского». М., 1864, № 24в.

²⁶ То же, № 24с.

²⁷ «Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm». Neubearbeitet von J. Bolte und G. Polivka. Bd. I—V, № 149. Leipzig, 1913—1932. Здесь же другие параллели к данному сюжету.

²⁸ В. Н. Харузина. Примитивные формы драматического искусства. — «Этнография», 1927, кн. III—IV, № 1, с. 60.

²⁹ Е. А. Чудинский. № 24а.

ния. Солдат убеждает губернатора прыгать из окна, тот следует его совету и прыгает... со стола на пол³⁰.

Тема социального протеста в сказочном сюжете еще более выявляется при сопоставлении сказок типа *664 с разинским фольклором. В преданиях и легендах С. Т. Разин наделен колдовскими свойствами³¹. Его сажают в острог к колодникам. Он рисует углем лодку на стене, сажает в нее колодников, плещет водой, и от этого до самой Волги протекает река, по которой на лодке спускается Разин с товарищами³². С. Т. Разин в народном сознании выступает врагом не только феодальных властей, но и церкви. Отсюда в фольклоре его колдовские способности, уходящие своими корнями к дохристианским воззрениям. В них народ видит оружие борьбы с церковной идеологией. Поэтому неудивительно совпадение мотивов разинских преданий с мотивами шаманских рассказов. Подобно эвенкийскому шаману³³ Разин «отводит глаза» своим палачам. Им кажется, что они истязают его, хотя на самом деле бьют и колют чурбан³⁴.

Возможно, возникновение сказочного сюжета о мороке типа *664 А связано с древнерусской повестью о гордом Аггее, на что указывают в комментариях к изданию сказок А. Н. Афанасьева, М. К. Азадовский, Н. П. Андреев и Г. С. Виноградов³⁵.

Если это так, то мы можем говорить об отголосках сказок о мороке и в древнерусской литературной традиции.

³⁰ Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии.— «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», Пг., 1914, т. XLI, № 52.

³¹ Подробно см. в работе: В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970, с. 112—133.

³² «Песни и сказания о Разине и Пугачеве» (Вступительная статья, редакция и примечания А. Н. Лозановой). М.—Л., 1935, № 43.

³³ «Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору». Составитель Г. М. Васильевич. Л., 1936, № 58, с. 75.

³⁴ «Песни и сказания о Разине и Пугачеве», № 38.

³⁵ «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» (под редакцией М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова), т. III. М., 1940. Комментарии к № 375—377, с. 438—439.