

Л. Г. БАРАГ

СКАЗОЧНАЯ ФАНТАСТИКА И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

(По материалам белорусского фольклора)

Истоки волшебных сказок теряются в глубине веков. Сложная взаимосвязь сказочной фантастики с быличками и поверьями проявлялась в восточнославянской народной среде еще до недавнего времени. На основе мировоззрения патриархального крестьянства было создано бесконечное множество образов и мотивов. Они являлись источниками сказочного эпоса, с ним связанного. При этом возникали различные переходные жанровые формы от былички-легенды до сказки. В конце XIX — начале XX в., когда происходил стремительный процесс разложения верований, волшебная сказка стала притягивать к себе легендарные рассказы, утрачивающие свою прежнюю функцию и сближавшиеся со сказочным эпосом.

Рассмотрение в этом плане белорусских сказок, которые не отличаются столь устойчивыми жанровыми формами, как сказки других славянских народов, и насыщены мифологическими элементами, представляет особый интерес.

Замкнутый патриархальный быт дореволюционной белорусской деревни на протяжении ряда веков способствовал консервации древней народной культуры восточных славян.

В условиях патриархального быта белорусской деревни поверья, былички, легенды и примыкавшие к ним фантастические сказки выражали мирозерцание крестьянина. «Нет окрестности, нет деревни, даже нет семейства,— писал в 1859 г. П. Шпилевский о мозырском Полесье,— где бы не знали какого-нибудь самого забавного рассказа, самого фантастического, о вовколаках...

Случается, что во время зимних морозов проголодавшиеся в лесу волки нападут на людей,— тотчас по всей деревне прогремит слух, что вовкалака напал на такого-то Петра или Андрея; беда, если на случай Петра или Андрея считают знахарями,— догадливые бабы дополнят слух, что вовкалака хотел отомстить за то, что тот обратил его в волка»¹.

Отношение дореволюционных белорусов-полешуков к явлениям природы было связано со своеобразными пережитками анимизма. Так, пожилые полешуки, рассматривая появившуюся на небе радугу, говорили: «Веселуха ваду бярэ... Бяры, бяры з богам»².

Польский этнограф Ч. Петкевич записал до революции в Речицком Полесье такую реплику о морозе белорусского сказочника и лирника

¹ П. Шпилевский, Мозырщина, «Архив истории и практических сведений, относящихся до России», 1859, № 3, стр. 3—4.

² K. Moszyński, Kultura ludowa słowian, cz. II, zes. I, Kraków, 1934, стр. 469.

Дениса: «Як дзед Мороз сядзе на хаце, то вуглы трашчаць; затым то яго трэба прасіць на кутню, штоб не рассердзіўся да не разбураў людзское кубло»³.

В белорусской деревне второй половины XIX — начала XX вв., доведенной до крайнего разорения и испытывавшей двойной социальный и национальный гнет, процесс разложения патриархального быта и роста революционного сознания масс происходил весьма бурно и стремительно. Этим в значительной мере определялось своеобразное сочетание острой социальной направленности и мифологических пережитков в белорусских народных сказках, опубликованных в XIX—XX вв.

В дореволюционной белорусской деревне, особенно в Полесье, встречались такие сказочники, как Матвей Бондарчук, рассказавший осенью 1915 г. Л. Войтоловскому наряду со сказками много легендарных преданий и поверий. «Старому Бондарчуку, — отмечает Войтоловский, — хорошо известны все заклинания и заговоры, которые могущественней гроба и смерти; он знает слова, которыми мертвых поднимают из могил»⁴. «При виде ночного немецкого цепелина он выхватил нож из-за голенища, присматриваясь к тени, мелькавшей по земле. Когда цепелин скрылся, Бондарчук рассказал легенду о злом демоне хуте, который рухнет на землю, если трижды проткнуть его тень ножом, трижды приговаривая: «Раз! Раз! Раз!»⁵.

Однако и в дореволюционное время лучшие белорусские народные сказочники являлись представителями передовой части трудового крестьянства. Таков, например, старик Редкий — лучший из известных нам полесских сказочников, который чутко воспринимал новые общественные веяния в период революции 1905 г. и был очень не похож на суеверного Матвея Бондарчука⁶.

Поскольку для рассказчиков-сказочников и их слушателей волшебный мир сказки ассоциировался с легендарными представлениями, поверьями, вера в этот сказочный мир возбуждалась не только в тех случаях, когда они, подобно Матвею Бондарчуку, жили в мире вымыслов, но и если они, как старик Редкий, были чужды наивной веры в сверхъестественное и свободно предавались творческой фантазии.

Морально-философская направленность, характерная для сказок старика Редкого и других сказочников дореволюционного белорусского Полесья, связана с народной традицией приводить «к слову» сказки, легенды и сентенции, выражающие народные верования или народную житейскую мудрость. Например, Редкий рассказал сказку о встрече двух огней по поводу такой своей реплики: «Два агні не можна злучаць. Я чуць памятую, яшчэ муой небуожчык-батька казаў, што два агні не муожна злучаць, бо яны наробляць шкоды. От ён каже..» — и далее Редкий привел сказку⁷.

При всем многообразии репертуара Редкого ему присущи удивительная цельность и органичность сочетания традиционного и нового. Широко известный анекдот «Ножик сломался» претворяется в превосходную социально-сатирическую сказку «Мужик и пан», движущей пружиной

³ Cz. Pietkiewicz, Kultura duchowa Polesia Pzeczyckiego, Warszawa. 1938, стр. 19.

⁴ Л. Войтоловский, По следам войны, т. II, М.—Л., 1927, стр. 272.

⁵ Там же, стр. 269.

⁶ Фольклорные тексты, записанные от Редкого, см. в сборниках А. К. Сергипутовского: Сказки и рассказы белорусов-полешуков, СПб., 1911; его же, Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету, Минск, 1925; его же, Прымхі і забавы беларусаў-паляшчукаў з Слуцкага павету, Минск, 1930. Всего в сборниках — 38 текстов.

⁷ См. А. Сергипутойўскі, Прымхі і забавы беларусаў-паляшчукаў з Слуцкага павету, стр. 26—27, 270.

сюжета которой является затаенная мужиком злоба к жестокому и надменному пану. Рассказанная Редким быличка о висельнике, преследующем ночных путников, по своему характеру может быть отнесена к новеллистическим сказкам. Сказки Редкого явно не укладываются в рамки жанров волшебной и легендарной сказок и варьируют мотивы, которые развиваются им также в бытовых рассказах, рассказах о жизни природы, легендах, преданиях.

Весной 1945 г. я записал несколько ярких сказок и легенд в родном селе Редкого Большом Рожине (Ганцевичский район Пинской области) от его преемника — восьмидесятилетнего Тараса Ивановича Сечко. Вспоминая про давнее и рассуждая на моральные темы, он рассказал по поводу упомянутых им пословиц, поверий и народных примет несколько сказок и легенд.

Поскольку такие ассоциации определялись складом мышления народных рассказчиков, они подвергали иногда традиционные сказочные сюжеты творческому изменению. «У нас лічаць, што віцер дужыей мороза і сонца, а мне здаецца не так, а сонцэ дужыей», — заметил в беседе с А. К. Сержпутовским сказочник Левон Лебедзик и «к слову» рассказывал совсем по-своему сказку «Мороз, солнце и ветер» (Аарне — Андреев, № 292): перестроив традиционный сюжет, он ярко изобразил торжество ласкового солнца над жестокими стихиями — ветром и морозом⁸.

Типичный для белорусского фольклора нового времени пример творческого использования быличек-легенд, наряду со сказочными мотивами в широком композиционном плане волшебной сказки, представляет сказка «Дурэнь», записанная А. К. Сержпутовским в селе Чудин (Ганцевичский район Пинской области) от Круглика⁹.

Традиционные мотивы сказки «Три ночи на могиле отца» (Аарне — Андреев, № 530), «Зачарованный перстень» (Аарне — Андреев, № 560), «Освобождение царевны, похищенной змеем» (Аарне — Андреев, № 301), «Подмененная невеста» (Аарне — Андреев, № 403) оригинально сплетаются здесь с мотивами быличек-легенд о смерти колдуна, заклятом кладе, охраняемом чертом, о продаже души черту и о черге-батраке.

Легендарные мотивы, получая в этой сказке художественное развитие, несут ту же функцию, что и традиционные мотивы волшебных сказок. Композиционная структура сказки определяется, в основном, игрой творческой фантазии рассказчика Круглика и представляет ему широкие возможности для выражения его социально-политических взглядов и настроений. «Заступіўса Дурэнь за мужыка да й паказаў царскі маніхвэст. Загаманіў народ... От гэ набралось у Дурня малайцов шмат. Ідуць яны, паказываюць маніхвэст да падбухтэрваюць людзей» (стр. 117). Передовое мироощущение Круглика находится в определенной связи с его свободным творческим обращением с тем традиционным легендарным и сказочным материалом, на основе которого он создает свою волшебную сказку.

Одновременно с трансформацией легендарного фольклорного материала в сюжетах волшебных сказок происходила своеобразная переплавка этого материала в сюжетах анекдотических сказок (о происхождении болот, луны, женщины, попа, панов, чиновников) и в сюжетах сказок о глупом черте (см. например, «Полешук и черт» и «Чертово болото» в сборнике Сержпутовского 1911 г.).

⁸ Там же, стр. 17—18, № 146.

⁹ Н. К. Сержпутоўскі, Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету, стр. 112—119.

* * *

Между легендарными народными представителями и сказочными образами и мотивами имеется значительное качественное различие: в сказке чудесное, преломляясь в творческом воображении сказочников, приобретает своеобразную условность и зыбкость. При этом реальное получает фантастический колорит, а фантастическое — очертание реального, что возбуждает воображение и рассказчика и слушателей. Сюжетные мотивы и образы множества белорусских сказок, записанных в конце XIX — начале XX в., имея параллели в местных поверьях, обычаях и связанных с ними легендарных рассказах, творчески развивались под их воздействием и оказывали на легендарные народные представления обратное воздействие.

Согласно поверью, черные и белые птицы, которые появляются над пожарищем, — это души предков, они стремятся помочь сородичам, иногда разбрасывают головешки с костра¹⁰. И в ряде белорусских сказок типа «Семь братьев-воронов» (Аарне — Андреев, № 451) братья-птицы разбрасывают головешки с костра, на котором ведьма намеревалась сжечь их сестру. Эпизод, характерный для сказок типа «Конек-горбунок» (Аарне — Андреев, № 531), — поднятое на дороге перо приносит несчастье — переключается с белорусским поверьем о том, что не следует поднимать перьев¹¹. В белорусских сказках о коньке-горбунке, записанных Добровольским, герой проходит через пышущую жаром пропасть по былинке или лучине¹². В той же местности, где бытуют такие сказки, Добровольский отметил обычай: «Каждая баба, идя в баню, несет с собой лучину, которую она кладет через огненную реку при переходе ее в будущей жизни»¹³. Согласно другому поверью, тот, кого девушка увидит во сне переходящим через лучину, будет ее суженым¹⁴. Это поверье также ассоциировалось с сюжетом о коньке-горбунке: царевна соглашается стать супругой того, кто перейдет через пропасть по лучине. Подобным же образом связывалось со сказками типа «Нерассказанный сон» (Аарне — Андреев, № 725) поверье о том, что сон, приснившийся ребенку в рождественскую ночь, является пророческим¹⁵. В середине прошлого века в литовских губерниях, населенных белорусами, было отмечено такое поверье: «В Иванов день солнце выезжает из своего чертога на трех конях — серебряном, золотом и бриллиантовом ... в это время пляшет солнце и рассыпает по нему огненные искры...»¹⁶. О богатыре, который вырывается из темной башни с помощью трех чудесных коней (чаще всего — медного, серебряного и золотого) повествуется и в волшебных белорусских сказках, например, в сказке «Три царства» (Аарне — Андреев, № 301), записанной нами от колхозника В. Ф. Зубача, 1903 года рождения в деревне Волька Обровска Телеханского района Пинской области в 1948 г.

¹⁰ См. Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы и поверья, Витебск, 1897, стр. 85, № 562; А. К. Сержпутьскі, Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукаў, стр. 134—135; Н. М. Нікольскі, Жывёлы ў звычаях, абрадах, вераньнях беларускага селянства, Мінск, 1933, стр. 71 и др.

¹¹ См. Н. Я. Никифоровский, Указ. раб., стр. 194.

¹² В. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. II, СПб., 1894, стр. 308 и 109.

¹³ Там же, стр. 109.

¹⁴ Д. Г. Булгаковский, Пинчуки, СПб., 1890, стр. 184, ср. А. К. Сержпутьскі, Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукаў з Слуцкага павету, стр. 112; Н. Я. Никифоровский, Указ. раб., стр. 53.

¹⁵ См., например, W. Weguho, Podania białoruskie, 1889, стр. 48—51.

¹⁶ А. Терещенко, Быт русского народа, СПб., 1848, стр. 75.

Некоторые поверья получили отражение в сказках разных сюжетных типов, например поверье о «чертовых ребрах», которыми будто бы обладают новорожденные богатыри¹⁷. Это поверье часто используется сказочниками для развития мотива чудесного рождения: «Але ось радзіўся такі гожа хлопчук, што ўсе й надзівіта не могуць. Узялі яго бабiць, бабачаць, а у яго тры чертовы рабра. От бочцы абручы так тырчаць...»¹⁸. Известное поверье о том, что появление новой звезды означает рождение человека также отражается на сказочной трактовке мотива чудесного рождения¹⁹.

Сказочный мотив получения богатырской силы через питье связывается в воображении рассказчика и слушателей сказки с поверьем о том, что мартовское (пасхальное) пиво прибавляет силу, а пиво, сваренное на Юрьев день, убавляет ее. Так, в белорусской сказке о Медном чудовище (Аарне — Андреев, № 502) Медное чудовище угощает героя рождественским, пасхальным и юрьевским пивом, и тот чувствует себя сначала силачом, потом исполнимом, способным перевернуть землю, а когда выпивает юрьевского пива, «у яго сілы отбыло»²⁰.

В соответствии же с поверьями о том, что «на том свете» мертвецы взбираются с помощью длинных ногтей или звериных, железных когтей на стеклянную гору²¹, герой в сказке «Шклянныя горы» «Белорусского сборника» Е. Р. Романова (выпуск VI, № 12; Аарне — Андреев, № 400А и № 302) выковыывает железные когти и поднимается на «шклянныя горы». В сказке типа «Три царства» сборника Добровольского (1, стр. 630, № 38; Аарне — Андреев, № 301А) и в некоторых русских сказках герой взбирается на стеклянные горы, пользуясь железными перчатками²².

Особую художественную выразительность получают в сказках эпизоды чудесных превращений благодаря использованию рассказчиками поверий об очистительной силе огня, воды и земли, связанных с древнейшей хозяйственной магией. В сказке о Кашее «Белорусского сборника» Романова (VI, стр. 105—117, № 12) под влиянием поверья о целебной силе «юрьевой росы» и обычая выводить в Юрьев день коней на «жемчужную» росу²³, повествуется о превращении самого невзрачного «паршивого» коня в чудесного богатырского скакуна: «Ну вывзяв яго на юрьеву росу... конь лег, покачався, устав, стряпнянувся, и стала на ём залатая шарсьтинка, серебряная» (стр. 116). Было распространено также поверье, что русалки катаются по росе²⁴. В сказке о чудесном бегстве из сборника Добровольского (1, стр. 585, № 28) девушка-русалка, покатавшись в «жемчужной» росе, превращается в красавицу. Между тем в до-революционной Белоруссии крестьянские девушки, раздевшись донага, «катались» по юрьевой росе, чтобы предохраниться от покушения руса-

¹⁷ А. К. Сержпутоўскі, Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукаў з Слуцкага павету, стр. 43, стр. 263.

¹⁸ Н. К. Сержпутовский. Сказки и рассказы белорусов-поleshуков, СПб., 1911, стр. 87—88, № 48.

¹⁹ См., например, волшебную сказку «Коваль-богатырь» в сборнике Сержпутовского 1911 г.

²⁰ Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VI, Могилев, 1901, стр. 395—404.

²¹ См. Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VIII, Вильно, 1912, стр. 311; Н. М. Гальковский, Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси, I, Харьков, 1916, стр. 206.

²² Ср. Е. Р. Романов, Белорусский сборник. Вып. VIII, Вильно, 1912, стр. 311.

²³ См., например, В. и А. Зенковичи, Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белоруссов, Тр. Этнографического отдела ЛЕАЭ, 1877, кн. IV; А. Богданович, Пережитки древнего мировоззрения у белорусов, Гродно, 1895, стр. 114.

²⁴ См., например, Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. IV, Витебск, 1887, стр. 139—140.

лок, а также для сохранения красоты²⁵. В соответствии с поверьем об очистительной силе троекратного смывания «грехов» в бане, богатырь в сказке о молодых яблоках (Аарне — Андреев, № 551) совершает этот обряд и чудесно преображается²⁶. Троекратное же обсыпание землей коров, коней считалось средством от «порчи», и к данному магическому средству прибегали пастухи²⁷. С этим связан своеобразный эпизод в сказке типа «Медное чудовище» (Аарне — Андреев, № 502): Иван-царевич расправляется с ведьмами, обернувшимися кобылицами — «абайшоў три разы кругом лошадей, абсыпаў іх зямлею — лошадей разарвало»²⁸.

Принято считать, что отзвуки земледельческой и скотоводческой магии сохранились в сказочном вымысле только «как неясный отголосок каких-то обычаев, которым первобытные люди приписывали магические последствия»²⁹. Такому утверждению несколько противоречит конкретный белорусский сказочный материал, в котором имеется немало определенных отзвуков хозяйственной магии, подобных отмеченным выше.

Образы волшебников и мотивы чудесных превращений разрабатывались рассказчиками сказок в определенной зависимости от их представлений о поступках местных колдунов, «ведьм-вовколаток», которые производили заклинания и дули над пучком шерсти, желая «испортить» животное, или — над пучком волос, если желали «испортить» человека³⁰. И не случайно поэтому в белорусской сказке типа «Два брата» (Аарне — Андреев, № 303) ведьма, добыв по пять волосков с головы богатыря и с каждого из преданных ему зверей, дует на волоски и превращает человека и зверей в камни³¹. Эпизод колдовского наговора на шерсть животных имеется также в сказке типа «Зятья-животные» (Аарне — Андреев, № 552) сборника Федеровского³².

С легендарными представлениями о ведьме как демоне-повелителе стихий природы³³ связан образ исполинской Бабы-Яги во многих белорусских сказках, в которых она часто выступает противником исполина-осилка. Со сказочным образом Бабы-яги сливается отчасти легендарный образ Железной бабы — полевого демона, вера в которого в дореволюционной белорусской деревне отмечалась этнографами³⁴. «В полях и огородах, — пишет, например, Е. Р. Романов, — проживает еще Железная баба. Это низкорослая старуха, с железными большими грудями хватает железным крюком тех детей, которые осмеливаются одни заходить в поля и огороды, чтобы полакомиться бобом, горохом, маком, овощами, бросает их в железную ступку и ест». Вера в существование Железной бабы поддерживается в детях известной сказкой про «Иваньку-сынка и Аленку, ведьмину дочь»³⁵. В ряде сказок типа «Ивась и ведьма» (Аарне — Андреев, № 327С), записанных нами в Барановичской, По-

²⁵ См., например, Cz. Pietkiewicz, Указ. раб., стр. 143—144.

²⁶ Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VI, стр. 378—382, № 41.

²⁷ См. М. Federowski, Lud białoruski na Rusi litewskiej. Т. I, Krakow, 1897, стр. 412.

²⁸ В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, СПб., 1891, стр. 475.

²⁹ В. П. Аникин, Русская народная сказка, М., 1959, стр. 109.

³⁰ П. Демидович, Из области верований и сказаний белорусов, «Этнографическое обозрение», 1896, № 2—3, стр. 124.

³¹ В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, стр. 492—495, № 14.

³² М. Federowski, Указ. раб., стр. 116—120.

³³ См. А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, Т. III, 1869, стр. 587.

³⁴ См. С. А. Токарев, Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века, М., 1957, стр. 84.

³⁵ Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VIII и IX, стр. 290.

лесской и Могилевской областях, повествуется о том, как Железная баба поймала хлопчика на своем огороде или гороховом поле. Образу Железной бабы белорусских и украинских сказок отчасти соответствует Железная Берта немецких сказок.

Широко были распространены в Белоруссии поверья о летающих змеях³⁶. Характерный пример осмысления рассказчиком художественного сказочного образа в связи с местным поверьем и демонологическими представлениями находим в сказке типа «Марья Моревна», опубликованной в Белорусском сборнике Е. Р. Романова (VI, № 23, стр. 207). По поводу полета сказочного змея рассказчик замечает: «Хто спору отбирая, дак ён таму нося і хлеб і грошмы. Дак коли с хлебом лятить, дак толькі шуміць, а як з грошмы, дак блискучый-блискучый». Эта реплика является отражением поверья о змее-кобольде, которое проникло в славянские страны в эпоху средневековья с Запада и получило широкую известность в Белоруссии³⁷. В некоторых белорусских сказках типа «Медное чудовище» (Аарне — Андреев, № 502) в роли чудесного помощника героя выступает «лятучий дзядок», пойманный им на отцовском поле³⁸. Образ этот напоминает известное в Белоруссии и на Украине поверье о летающем «цмоке», который принимает облик бородатого человека и доставляет своему хозяину урожай с чужих полей³⁹. Замена традиционного образа Медного чудовища образом летающего старичка имеет место и в украинских сказках. Поверья о летающем старичке также известны на Украине. В соответствии же с поверьями белорусов и других славянских народов о чертях, прилетающих в виде тучи на поле проданного им человека⁴⁰, и в соответствии с поверьем о том, что летающий кобальд доставляет своему хозяину богатство, пока не разгневается на него, развивается сюжет одной из волшебных сказок сборника Федеровского⁴¹.

Под влиянием поверья о белом волке, которое является, быть может, отголоском древнего культа⁴², в белорусских сказках, вместо других демонических существ (змея, черта, кокотя, медного чудовища, медного волка), выступает иногда образ исполинского белого волка, лесного царя-оборотня, предводителя волков⁴³. В сказке типа «Подземное царство» (Аарне — Андреев, № 301), записанной нами от Е. Курьяновича, 70 лет, в с. Щитковичи Старо-Дорожского района Бобруйской области, герой-богатырь борется с белым волком, съедающим по 50 штук овец за ночь; этот белый волк весит 300 пудов и является царем подземного царства; неоднократно рассказчик именует его «нечистой силой».

Многие характерные сюжетные мотивировки и бытовые подробности в волшебных сказках складывались под влиянием обычаев, связанных с верованиями. Так, в белорусской сказке типа «Смерть-кума» (Аарне — Андреев, № 332) существенное значение имеет такая правдоподобная экспозиция: крестьянин, у которого «не годуются» дети, после рождения

³⁶ См. С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 52.

³⁷ См. G. Poliwka, Die Entstehung eines dienstbaren Kobaldis aus ein Ei. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin, 1918, стр. 41—56.

³⁸ В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, стр. 444—453 и 471—477.

³⁹ См. J. Kibort, Wierzenia ludowe w pow. Wilejskim, Журн. «Wisła», Warszawa, 1899, XIII, zesz. 6, стр. 400.

⁴⁰ K. Moszyński, Kultura ludowa słowian. Cz. II, zesz. 1, Krakow, 1934, стр. 480; «Материалы по этнографии Гродненской губернии», т. I, Вильно, 1911, стр. 45.

⁴¹ М. Федеровский, Указ. раб., т. II, 1902.

⁴² С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 47.

⁴³ См., например, М. Федеровский, Указ. раб., № 338.

ребенка отправляется на дорогу искать себе кума⁴⁴. Приглашение «спотканных кумов» (первых встречных) считалось охранительным средством для «годовли» детей. П. Шпилевский в своем «Путешествии по Полесью и Белорусскому краю» рассказывает, как близ местечка Смоленичи Минской губернии его экипаж был остановлен крестьянами. Они пригласили «паночка» быть «спотканным кумом» у крестьянина, у которого «не годовались» дети⁴⁵. В белорусской сказке типа «Чудесное бегство» (Аарне — Андреев, № 313) эпизод, в котором герой нарушает запрет невесты, поцеловав новорожденного ребенка, и забывает невесту, получает очень убедительную бытовую мотивировку, основанную на распространенном еще недавно в Белоруссии и в некоторых местностях Украины, Литвы, Латвии и Польши обычает-обряде обязательного целования новорожденного ребенка всеми членами семьи: «Подносяць к яму новорожденного брата. Иван откажаўся цалуваць і лег спаць, а во сне ему поднеслі ребенка, і ён яго пацалываў»⁴⁶.

* * *

Ряд сюжетов, известных по русскому, украинскому и западнославянскому фольклору только как сюжеты волшебных сказок, в белорусском фольклорном материале встречаются также в легендарных версиях.

«Легендаризация» волшебной сказки обычно связана с выпадением из ее сюжета некоторых мотивов. Это обусловлено тем, что поверья и былички-легенды находят соответствие только в отдельных эпизодах традиционного сюжета. С другой стороны, былички-легенды часто отражают влияние сказок. Связи сказочных сюжетов с верованиями теряются в бесконечно многообразном процессе развития национального сказочного эпоса. Влияние же сказок затрагивает непосредственно поверья, в которых фигурируют мешок-самодайка, шапка-невидимка, живая, мертвая вода и появляются черты сказочного стиля⁴⁷.

Былички, легендарные рассказы, отчасти навеянные сказками, связывают сказки с народными верованиями. Например, быличка-легенда сборника Федеровского об отвергнувшей женихов девушке, у которой выросли на лбу рога⁴⁸. Ближе к сказочному эпосу другой фольклорный текст сборника Федеровского «Яблычка пашкодны»: развернутый сказочный сюжет «Рога» (Аарне — Андреев, № 566) слит здесь с легендарным сюжетом «Бог награждает за доброту» и получает легендарную моралистическую трактовку⁴⁹.

Типичным случаем перехода сказочных мотивов в поверье-быличку является записанный в 1914 г. К. Мошинским в белорусской деревне Дерешевичи (Житковичский район Полесской области) рассказ крестьянки Агаты Сухреевой о том, как во время болезни ее душа ходила

⁴⁴ См. В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, стр. 316.

⁴⁵ П. Шпилевский, Путешествие по Полесью и Белорусскому краю, СПб., 1858, стр. 161—162; см. также А. К. Сержпутуўскі, Прымхі і забабоны беларусаў-палашукаў з Слуцкага павету, стр. 151; П. В. Шейн, Материалы для изучения языка и быта русского населения Северо-Западного края, том III, СПб., 1902, стр. 491, Н. Никифоровский, Указ. раб., стр. 17; Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VIII—IX, стр. 304; М. Federowski, Указ. раб., т. I, стр. 301.

⁴⁶ П. В. Шейн, Материалы для изучения языка и быта русского населения Северо-Западного края, том II, СПб., 1893, стр. 35, № 18. Об этом обычает см. J. Bystroń, Słowiańskie obreduy rodzinne, Kraków, 1916, стр. 101.

⁴⁷ См. А. Дембовецкий, Опыт описания Могилевской губернии, кн. I, Могилев, 1882, стр. 499; М. Federowski, Указ. раб., т. I, стр. 164; А. К. Сержпутуўскі, Прымхі і забабоны беларусаў-палашукаў з Слуцкага павету, стр. 125.

⁴⁸ М. Federowski, Указ. раб., т. I, стр. 5.

⁴⁹ Там же, т. II, стр. 299—300.

на «тот свет» и вернулась обратно. В этом рассказе, проникнутом, по утверждению К. Мошиньского, непоколебимой верой в истинность путешествия, развиваются мотивы сказок типа «Марко богатый», «Христов братец» и «Конек-горбунок»⁵⁰.

Некоторые традиционные сюжеты и мотивы волшебных сказок оказали особенно заметное влияние на белорусские былички-легенды и поверья, например, «Хитрая наука» (Аарне — Андреев, № 325).

Сказки данного типа бытовали на Западе много веков одновременно с поверьем о том, что конь, купленный без узды, не долго удержится у нового хозяина. Однако, как показало исследование Поливки, распространение сюжета «Хитрая наука» не было связано с этим поверьем⁵¹. В белорусском фольклоре встречаются былички-легенды, представляющие весьма своеобразные редакции сюжета «Хитрая наука», например опубликованный Добровольским рассказ о том, как ведьма продавала без поводка козочку, образ которой принимала ведьмина дочка; ей много раз удавалось убежать от покупателей, но однажды козочку-оборотня купил солдат-чаровник, он не отдал ведьме поводка и подковал козочке копыто⁵². Легендарные рассказы о солдате, подковавшем ведьму-оборотня, не связанные с сюжетом «Хитрая наука», также отмечены в белорусском фольклорном материале⁵³. Определенную связь с волшебной сказкой «Хитрая наука» имеет быличка-легенда, которую приводит Н. Никифоровский в книге «Нечистики»: проданное без поводка животное вернулось к прежнему хозяину-колдуну, приняв человеческий облик⁵⁴.

Замечательно совпадение со сказками типа «Хитрая наука» быличек-легенд, записанных в Белоруссии, о встречах юноши с колдуном, поступлении к нему в ученики и об обучении колдовству⁵⁵. В волшебных сказках о «Хитрой науке» Ох — это Колдун-черт. Нередко в белорусских и украинских сказках Ох именуется чертом. Примечательно поэтому, что и в быличках-легендах повествуется о парне, который отправляется к черту и овладевает дьявольским искусством чародейства⁵⁶, или о том, как черт превращается в животных или принимает человеческий облик⁵⁷.

Традиционный мотив сюжета «Хитрая наука» — Ох выходит из-под земли к человеку, который вздохнул, — послужил основой некоторых быличек-легенд, ассоциируясь в фантазии рассказчиков с поверьями о кладнике-черте. Например, Федеровский записал в Гродненской губернии такой суеверный рассказ: «Ох — барадатый челавіек, живе под землею, а хто, бядуючы, уздыхне — ох!, то ён выйдзе с под землі і напытае: Чэго патрэбуеш? А як хто ўже ведае да нье спалохаецца да і окажэ ему, чэго хочэ, то ен ему тое дасць». Мальчик-сирота сел в лесу на пенё и вздохнул. Из-под земли вышел Ох и подарил ему золотую табакерку⁵⁸. Этот рассказ соприкасается не только с «Хитрой наукой», но и со своеобразными западнобелорусскими вариантами сюжета «Чудесные дары»

⁵⁰ K. Mozyński, Polesie wschodnie, Warszawa, 1928, стр. 169—172.

⁵¹ Ю. Поливка, Магосьнік і неговіяць ученик, София, 1898.

⁵² В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, стр. 139—140.

⁵³ См., например, А. К. Сержпутоўскі, Прымхі і забавы беларусаў-палішукі з Слуцкага павету, стр. 236—238.

⁵⁴ Н. Никифоровский, Нечистики. Свод простонародных преданий Витебской губернии, Витебск, 1897, стр. 103.

⁵⁵ П. В. Шейн, Материалы для изучения языка и быта русского населения Северо-Западного края, т. III, СПб., 1902, стр. 304; Этнографическое обозрение, 1896, № 2—3, стр. 114, 120—123; M. Federowski, Указ. раб., т. I, стр. 158.

⁵⁶ M. Federowski, Указ. раб., т. I, стр. 27.

⁵⁷ Там же, стр. 20 и др.

⁵⁸ Там же, стр. 136.

(Аарне — Андреев, № 564): герой получает чудесные дары от подземного Оха⁵⁹.

Сложные взаимоотношения раскрываются в белорусском фольклоре между сюжетом волшебной сказки «Чудесное бегство» («Отдай то, чего дома не оставил») (Аарне — Андреев, № 313) и поверьями, быличками и легендами.

В некоторых местностях Белоруссии было распространено поверье о том, что в случае рождения ребенка в отсутствие отца черт подстерегает отца в глухих местах, подвергает его жизнь опасности, а потом «спасает» его, чтобы человек отдал «то, чего дома не оставил», т. е. новорожденного. Веря в это, полешуки считали, что черта, купившего душу, можно обмануть, но если родитель добровольно уступил черту своего ребенка, нельзя ничего поделать⁶⁰. К числу наиболее популярных легендарных рассказов этого рода относится рассказ о человеке, которого черт, перевоза в челне, опрокинул в воду, а затем вытащил, когда человек обещал отдать ему «то, чего дома не оставил». Далее повествуется об уходе подростка сына к черту, иногда — о смерти отца ребенка⁶¹. В сборнике П. В. Шейна опубликована волшебная сказка типа «313», вступительный эпизод которой совпадает с подобными легендарными рассказами, преданиями⁶². Ряд близких сказочных вариантов, записанных в разных районах БССР, имеется в нашем рукописном собрании. По-видимому, сюжет о черте-перевозчике, выманившем душу ребенка, долго бытовал в Белоруссии и в легендарной и в сказочной форме, по-разному сочетаясь с другими сказочными или легендарными сюжетами и мотивами.

Примером сочетания данного сюжета с другими сюжетами и мотивами является быличка, опубликованная Е. Р. Романовым: отцу рассказчика черт-гуменник предложил богатство за его душу и за «то, чего он дома не оставил», но ему удалось удержаться от искушения и спасти свою душу и душу новорожденной дочери⁶³. Традиционными для дореволюционного фольклора являются близкие по функции к быличкам легендарные сказки о коварстве нечистой силы, в которых эпизод «Отдай, чего дома не оставил» развивается в нравоучительном плане, сочетаясь с разными демонологическими мотивами⁶⁴.

Приведем также пример своеобразной художественной трактовки эпизода сказки «Отдай то, чего дома не знаешь» под влиянием демонологических легенд. В сказке типа «313» сборника М. Федеровского черт крадет у человека ключик от чудесной шкатулки и возвращает его только тогда, когда человек подписывает кровью договор о продаже «того, чего дома не оставил». Через семь лет черт сам приходит за проданным ребенком и уносит его в пекло. Во второй половине этой волшебной сказки развивается сюжет «Звериное молоко» (Аарне — Андреев, № 315А). И в данной части также отражаются демонологические представления рассказчика, например, в эпизоде превращения черта-любownika в животных⁶⁵. Этот эпизод необычен для сказок о «зверином молоке», но часто встречается в быличках и легендарных сказках.

⁵⁹ См., например, волшебную сказку, опубликованную М. Федеровским во втором томе его сборника (стр. 78—81).

⁶⁰ Cz. Pietkiewicz, Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego, Warszawa, 1938, стр. 163.

⁶¹ См. там же, стр. 163—164.

⁶² П. Шейн, Материалы для изучения языка и быта русского населения Северо-Западного края, т. II, СПб., 1893, стр. 285—296.

⁶³ Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. IV, стр. 89—90.

⁶⁴ М. Federowski, Указ. раб., т. II, № 248.

⁶⁵ М. Federowski, Указ. раб., т. II, стр. 62—65.

Взаимодействие сказок с легендарным фольклором отражается не только на их сюжетной структуре, но и на их стилистической форме. Местные былички-легенды являлись постоянным источником возникновения и развития сказочных формул, которые передавались народными сказочниками друг другу из поколения в поколение.

* * *

Кратко остановимся на взаимодействии белорусского сказочного фольклора с заклинаниями-заговорами. Связь фантастики сказок с бытовой вербальной магией уже отмечалась в научной литературе⁶⁶.

Образность заклинаний-заговоров нередко использовалась белорусскими рассказчиками сказок в качестве одного из источников художественного творчества, подобно образам и мотивам лубка. Например, в волшебных сказках сборников Добровольского и Романова змея Шкурупея проглатывает Горовика, Боровика и Вусыню, змей Шкурупей похищает сестру и братьев богатыря Катигорошка, Шкарлупин, или Шкарлыхающий, выступает в роли царя змеев, а в роли циклопа Полифема выступает «дед Шкурапет с одним воком»⁶⁷. Образ змея Шкурапея (Шкуляпен, Шкурлупей, змея Шурупей, Шкарупей, Скарпея, Скорпея и т. п.) весьма часто встречается в белорусских заговорах и отсюда перешел в сказки. В сказке об одноглазом чудовищном деде Шкурапете — «Дикий Бурьма» — ослепление его изображается в характерном «заговорном» стиле. Кузнец, вливая в глаза циклопа расплавленную горячую смолу, говорит: «Ну, дзедичка, глядзи-тка ты на небеса, як по небу ходзят болоки (облака.— Л. Б.) швидко, каб твае воко хадзило швидко уво лбе»⁶⁸. Подобных примеров художественной трактовки сказочных образов под влиянием заклинаний-заговоров можно привести очень много.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что белорусские заговоры особенно проникнуты сказочным духом и несут на себе ярчайший отпечаток влияния сказочного стиля. Взаимосвязь стиля восточнобелорусских волшебных сказок и стиля заклинаний-заговоров не ограничивается только отдельными случаями, но имеет глубокий характер, так что общность мотивов сказок и заклинаний-заговоров не всегда является следствием непосредственного соприкосновения этих различных фольклорных жанров. Причины столь сложной взаимосвязи в том образном мышлении патриархального крестьянина, которое, своеобразно ассоциируя жизненные впечатления и легендарные представления, создавало «поэтические картины вообще, а затем по мере надобности размещало в различных произведениях поэтического творчества»⁶⁹.

Итак, трансформация мотивов поверий-легенд, заговоров в качественно иной художественный сказочный материал обусловлена конкретными историческими условиями и имеет значение для творческого развития национальной сказочной традиции.

⁶⁶ Е. Н. Елеонская, Некоторые замечания по поводу сложения сказок, «Этнографическое обозрение», 1912, № 1—2, стр. 188—199; Е. Ф. Карский, Белорусы, т. III, М., 1916, стр. 439.

⁶⁷ В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. I, стр. 433—441; там же, стр. 624; Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. VI, стр. 150—163, вып. III, Витебск, 1887, стр. 205—211, № 28; Срав. Е. Р. Романов, Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, стр. 109—111.

⁶⁸ Е. Р. Романов, Белорусский сборник, вып. III, стр. 209. Ср. аналогичные обращения в белорусских заговорах-заклинаниях. Белорусский сборник, вып. V, стр. 55 и 82.

⁶⁹ Е. Н. Елеонская, Указ. раб., стр. 199.

* * *

Представления об окружающей жизни всегда были основой фольклорного творчества. Поскольку же мир казался первобытному человеку населенным духами, в его сознании возникали произвольные ассоциации между реальными явлениями и явлениями «сверхъестественной» природы. Нет оснований полагать, что в условиях общинно-родового строя устное творчество носило только мифологический характер, хотя различие между мифологическими* и немифологическими устными рассказами, сказками было в глубокой древности, по-видимому, самым неустойчивым. Франц Боас, изучавший фольклор индейцев северо-западной Америки, отметил: «Одинакового рода сказания распространены в огромных районах, но их мифологическое применение в разных местностях различно. Так, обыкновенное приключение, относящееся к похождениям какого-либо животного, служит для объяснения некоторых его особенностей. В других случаях им могут пользоваться для объяснения некоторых известных созвездий на небе»⁷⁰. О том, что еще в эпоху родового строя получают развитие и влияют на формирование сказок не только мифологические рассказы, но и такие устные рассказы, в которых нет антропоморфизации, служащей объяснению природы или человеческих свойств, особенно убедительно свидетельствуют многочисленные публикации фольклора народностей северной Сибири, например, долган, нганасан, ненцев, энцев, эвенков, чукчей и др.

Художественная функция не менее глубоко, чем в сказках, выражена в классических мифах рабовладельческого общества, которые имеют устойчивый традиционный круг художественных сюжетов и образов, антропоморфных не столько по содержанию, сколько по форме. Теряя свою связь с культом и «объяснительную» роль, такие мифы отчасти трансформировались в сказки. Но это не означает, что мифы о человекоподобных богах, как правило, древнее сказок, повествующих, в основном, об обыкновенных людях.

В сказочной фантастике много отзвуков древности, которые имеют реликтовый характер. Некоторые реликтовые мифологические элементы в традиционных для восточнославянского фольклора волшебных сказках когда-то не были чужды верованиям восточных славян. Русские крестьяне еще в XIX в. совершали обряд угощения зимнего демона Морозко киселем⁷¹. Когда устные рассказы о встрече падчерицы (отвергнутой жены), вывезенной зимой в лес, с Морозкой были связаны с живым народным верованием, они могли иметь характер наивных рассказов. Утратив эту связь, они стали восприниматься как волшебные сказки и приобрели специфические черты их стиля.

Сказочные сюжеты, переходя от одного народа к другому, подвергаются изменениям не только соответственно конкретной обстановке национального быта и конкретным социально-историческим обстоятельствам, но и соответственно своеобразному мышлению, характерному для той или иной народной среды. Характерным примером является эвенкийская сказка сборника Г. М. Василевич, в которой деформированный сюжет «Чудесные дети» (Аарне — Андреев, № 707), необычный для эвенкийского фольклорного материала и заимствованный, надо полагать, из русского источника, органично слит с традиционным эвенкий-

⁷⁰ Ф. Боас, Ум первобытного человека, 1926, стр. 128.

⁷¹ D. Zelenin, Russische Volkskunde, Berlin, 1927, стр. 375, 388; Д. К. Зеленин, Религиозно-магические функции фольклорной сказки, Сборник «С. Ф. Ольденбургу», 1934, стр. 232.

ским тотемическим сюжетом о самке тюленя и мальчике, ее воспитателке⁷².

Александр Веселовский в «Поэтике сюжетов» ошибочно отождествил время происхождения сказочных сюжетов с определенными культурными эпохами, отразившимися в них. Для того чтобы исторически сложившиеся обычаи или верования получили сказочное осмысление, они должны утратить свою традиционную сущность и приобрести в изменившихся культурных условиях черты необычного, исключительного. Говоря об изменчивости сюжетов и об исторических напластованиях в них, Веселовский отмечает: «Если, например, такие темы, как „Амур и Психея“ и „Мелюзина“ отражают старый запрет брака членов одного и того же тотемического союза, то примирительный аккорд, которым кончаются Апулеева и сродные с ней сказки, указывает, что эволюция быта уже отменила когда-то живой обычай: отсюда изменение сказочной схемы»⁷³. Между тем только в эпоху, когда запрет такого брака перестал быть обычаем, мог сложиться сюжет волшебной сказки о Психее и Амуре (Аарне — Андреев, № 425). Примирительный аккорд, о котором говорит Веселовский, слишком органически связан со всей сюжетной структурой сказки, чтобы считать его позднейшим наслоением, и выдает относительно позднее происхождение этого сюжета.

Происхождение отдельных сюжетов европейских сказок связано с давно пройденными этапами развития мифологического мышления и с неведомой европейским народам магической практикой. Так, некоторый свет на причудливую фантастику сказок типа «Семь братьев воронов» (Аарне — Андреев, № 451) проливает древний ритуал инициации, который еще недавно бытовал у ряда племен Африки и юго-восточной Азии: посвящаемые юноши, одев уборы из птичьих перьев или облачившись в звериные шкуры, поселялись на определенный срок в лесном «мужском доме» (балле); этот дом посещала девушка.

Если мифы, отражая живой обряд-ритуал, давали ему образное истолкование и тем самым получали культовое значение, то в сказочной фантастике, лишенной религиозной оболочки, отжившие обряды и мифические представления вовсе утрачивали свой былой смысл. Образы сказки, по-своему их отразившие, получали с течением времени новую творческую трактовку, отчасти под влиянием начинающих уже отживать народных верований. Волшебная сказка представляет обычно сложный сплав элементов различного происхождения, и ее художественная цельность является следствием тех изменений, которым сказка подверглась в длительном процессе своего бытования в народной среде.

Исследование взаимодействия национальной сказки с определенными народными верованиями, особенно периода их разложения и угасания, раскрывает одну из существенных сторон сказочного творчества.

SUMMARY

In the phantastics of fairy tales, deprived of the religious coating, the obsolete rites and mythological ideas lose their former meaning. The fairy tale images, reflecting them in a peculiar way, acquire in the course of time a new artistic interpretation. The belorussian tales are less stable in their genre forms and are of a special interest in this aspect. The fairy tale is a fusion of elements of various origins, and its artistic value is the result of changes the tale was subject to in the course of its being in the given historic popular environment.

⁷² Г. М. Василевич, Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, Л., 1936, стр. 131—132.

⁷³ А. Н. Веселовский, Собр. соч., т. II, вып. I, СПб., 1913, стр. 4.