

А. В. ПИГИН

Народная мифология в севернорусских житиях

Воздействие фольклора на севернорусскую агиографию — один из основных предметов научных интересов Л. А. Дмитриева. Благодаря влиянию на жития таких жанров, как предание, легенда и сказка, происходила, по наблюдениям Л. А. Дмитриева, «фольклоризация житийного жанра, возрастал сюжетный характер житий, что преобразовывало жития в повествовательные произведения».¹

Большой интерес для изучения представляет также отражение в северных житиях народно-мифологических образов и мотивов. Богатейшие фольклорные традиции Севера, близость мировоззрения севернорусских агиографов народному,² а также христианско-языческий дуализм самих народных верований способствовали сильному влиянию на жития суевенных рассказов — быличек. Жития (особенно посмертные чудеса) и былички роднит также и типологическая близость некоторых их жанровых доминант. Для обоих жанров характерна религиозно-дидактическая направленность, особая установка на достоверность, выражающаяся, в частности, в точном указании времени и места действия, изображении фантастического как реального³ и др. Такое поэтическое родство не могло не приводить к контаминации литературной религиозной легенды и народного суевенного рассказа. Житийная литература русского Севера является, таким образом, одним из важных источников по изучению народной мифологии, который еще далеко не освоен.⁴ Правда, этот источник имеет свою специфику: «чистых фиксаций» быличек жития практически не знают. Мифологические сюжеты, мотивы, персонажи особым образом адаптируются житийным канонам, в

¹ Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 270. См. также с. 54, 92, 157, 244, 249, 262—264 и др.

² Даже на исходе XIX в. севернорусские священники не только верили в различные народно-мифологические истории, но и использовали их в своих проповедях. См., например: Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1884. № 24. С. 497—501.

³ О поэтике быличек см.: Померанцев Э. В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): Докл. сов. делегации. М., 1968. С. 274—292; Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974. Об установке на достоверность в житиях см.: Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 7.

⁴ Влияние быличек на севернорусскую агиографию либо лишь констатируется исследователями, либо рассматривается на материале конкретного произведения при изучении его литературной истории. См., например: Скрипиль М. О. Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть: Статьи и исследования. М.; Л., 1941. С. 203—209; Власов А. Н. Неизученные историко-литературные памятники Устюжского края XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 403.

результате чего нередко возникает феномен их «двойного» — народно-языческого и традиционно-церковного прочтения.

Одним из наиболее ярких случаев включения былички в житие является посмертное чудо из Жития Никодима Кожеозерского «о некоем отроце, како его избави от леснаго демона».⁵ В основе этого рассказа лежит широко распространенный сюжет быличек «леший заводит человека». Пастух Григорий заблудился в лесу и увидел впереди себя «яко человека привидением, в сером одеянии, и колоколец мал в руке имуща, в онь же бряцаше». Лесной демон приводит Григория в свое жилище, где уже находятся «полонянки», старец и юноши, когда-то тоже уведенные лешим. Житийный элемент этой истории заключается в традиционном для посмертных чудес заступничестве святого, благодаря которому Григорий и оказывается дома. В полном соответствии с поэтикой посмертного чуда и былички повествование содержит точные указания на время и место происшествия («Бысть в лето 7196 мая в 15 день», «на Онеги реке», «на реце, зовомой Сыжтуги»), фантастическое изображает как реальное и т. д. Сообщение агнографа в конце чуда, что «сия вся сам вышереченный пастырь о себе нам поведа», может быть воспринято и как указание на традиционную для чудес исповедь исцеленного «освященному собору», и как жанровый «сигнал» суеверного мемората.

Нередко в севернорусских житиях встречаются представления и о водяной нечисти. Так, в одном из чудес Иова Ущельского рассказывается история о том, как водяной чуть не утащил на речное дно лошадь: «Ехали через Мезень реку в лодке Нисогорской волости Фока с братьею Петровы дети на пашню свою и плавили лошадь, и выехали до полуреки, и найде на них дух нечистый водный и нача лошадь топити; они же лошадь держашу, а нечистый дух яве хождаше аки рыба велика волнами и нападаше на лошадь и за лодку хваташе, потопить хотя...».⁶ Если бы не помощь Иова Ущельского, лошадь была бы навсегда потеряна «Фокой с братьею». Водяной вообще очень любит лошадей и использует их наряду с коровами в своем хозяйстве. Не случайно у русских крестьян существовал обычай приносить водяному в жертву живых лошадей.⁷

Некоторыми чертами напоминает водяную нечисть — русалку — «девка Ярославка» из посмертного чуда (повести) Прокопия и Иоанна Устюжских о Соломонеи бесноватой. Она живет под водой у водяных бесов, «ест и пьет» с ними. Подобно русалкам,⁸ Ярославка является «проклятой»: ее «отдаде» бесам ее мать сразу после рождения. В одной из редакций чуда Ярославка именуется именно «русалкой».⁹ Чудо о Соломонеи бесноватой вообще испытало очень сильное влияние народной мифологии: по замечанию Ф. А. Рязановского, бесы здесь «более похожи на водяных, на леших и на болотных чертей, чем на византийско-церковных бесов».¹⁰

Как и в быличках, встречи персонажей севернорусских житий с нечистой силой происходят, как правило, в очень простой, будничной обстановке,

⁵ ГПБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 80 об.—81 об. См. также: Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 327—328.

⁶ Цит. по: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 464. Ср. с чудесами в устюжском Сказании об иконе Богоматери на Туровецком погосте (ПДП. СПб., 1879. Вып. 3. С. 102—103).

⁷ См.: Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. СПб., 1904. С. 112.

⁸ Русалки, по народным представлениям, — это заложные покойники: «проклятые девки» или уопленницы. См.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. С. 111—209.

⁹ Нижегородская областная библиотека, Р/280, л. 56. Приношу благодарность И. М.¹⁰ Грицевской, указавшей мне этот список.

¹⁰ Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 42.

среди предметов деревенского быта, во время повседневной работы. Так, некоей «жене Каптелине» (Житие Варлаама Пинежского) бес является в поле, когда она собирает жито.¹¹ Некий Ияков Носырев (Житие Иоанна и Логгина Яренгских) жарким летним днем по дороге на сенокос решает искупаться в озере. «И бых во иступлении ума, — рассказывает он о себе, — и начах бегати по лугом и по лесу».¹² Народно-мифологический мотив встречи человека с нечистой силой во время купания перерастает здесь в житийную историю об исцелении бесноватого.

Чудеса о различного рода бесноватых (кликушах, икотницах, собственно бесноватых), несмотря на повторение в них устойчивых, восходящих к Евангелию описаний, представляют особый интерес для изучения народной мифологии. Сообщения о таинственной связи бесноватых с природными стихиями — лесом, полем, озером, которые, согласно народным верованиям, населены различными мифологическими существами, являются «общим местом» этих чудес. Так, в северодвинском Чуде об инокине Александре болезнь — «немая икота» — в образе мухи «залетает» в рот Александре во время ее прогулки по лесу.¹³ Соломонию бесноватую бесы уносят то в лес, то в воду, оставляют ее иногда в поле, иногда на болоте.¹⁴ В житии Адриана Пошехонского персонаж одного из чудес становится бесноватым в бане¹⁵ — излюбленном месте обитания «проклятых» и банников. Вполне в традициях быличек, где нечистая сила очень часто появляется в образе ветра,¹⁶ изображается овладение бесом некоей «девицей Ульянии» в Житии Григория и Кассиана Авнежских: «...яко ветру велику приити и внезапно поразити ея на землю».¹⁷

По народным представлениям, бесноватость является обычно результатом «порчи», которую насылают на человека его недоброжелатели. Особенно неблагоприятным в этом отношении временем считается свадьба.¹⁸ В одном из чудес Кирилла Новоезерского рассказывается о том, как некая Антонина «одержима бе от нечистаго духа»: «...недуг бо той прилучися ей на браце от чародеев злых человек и слуг дияволих, напустиша убо на ню нечистаго демона».¹⁹ Поскольку «чародеи» и волхвы не только насылают порчу, но могут и избавить от нее, бесноватые или их «сердоболы» нередко обращаются к ним за помощью. Святые строго предостерегают от этого, однако иногда и сами прибегают к средствам, напоминающим народную медицину. Так, Сильвестр Обнорский дает бесноватой пучок травы, после чего она исцеляется,²⁰ а Кирилл Новоезерский заповедует больной питаться какими-то ягодами.²¹

Под влиянием народной демонологии севернорусские жития нередко изображают нечистую силу в образе некоторых животных. Так, в Житии Арсения Комельского «свирепыи зверь кровоядец аркуд, рекомый медведь», пытается похитить у Арсения корову. Святой же, «уразумев» «зверинное устремление на скот, помолися всемогущему Богу и зверя аркуда молитвою

¹¹ ГПБ, собр. Погодина, № 702, л. 54—55 об.

¹² ГПБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 121—122.

¹³ ИРЛИ, Северодвинское собр., № 849. Ср.: «Кликушечная порча ... проглатывается в виде мухи...» (Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 379).

¹⁴ Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893. С. 143—195. (Изд. ОЛДП. Т. 103).

¹⁵ ИРЛИ, собр. Перетца, № 154, л. 46 об.

¹⁶ См.: Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. С. 29—30.

¹⁷ ГПБ, Q.1.1211, л. 56.

¹⁸ О бесноватых см.: Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые. СПб., 1900.

¹⁹ ГПБ, собр. ОЛДП, Q. 482, л. 87 об.

²⁰ ГПБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 166—166 об.

²¹ ГПБ, собр. ОЛДП, Q. 482, л. 91.

связа».²² Медведь выполняет здесь типичную для бесов агиографических сказаний функцию вредителя святому. Однако в народных верованиях медведь может восприниматься не только как нечистая сила («коровий враг»), но и как священный зверь, покровитель скота.²³ В одном из посмертных чудес Симона Воломского обыгрывается традиционный для быличек сюжет о заблудившемся в лесу скоте.²⁴ Три дня монастырский скот блуждал по лесу, и лишь в «день праздника святого Преображения» монахи увидели «свое стадо скотское борзо бежаше к монастырю» и за ним «зверя велия бежаша и ревуща, зовома медведя, и окрест животиннаго стада борзо бегающа и воедино совокупляюща яко пастырь». Не случайно из медвежьей головы, лап и шерсти повсеместно на Руси изготавливали специальные амулеты, призванные «охранить скот и способствовать его размножению».²⁵ По-видимому, с медведем как священным покровителем ассоциировались на Севере и некоторые другие святые (см., например, в Житии Сергия Нуромского: бесноватая именует этого святого «медведем»²⁶).

Приведенными примерами далеко не исчерпываются случаи влияния народно-мифологических представлений на северные жития. Подробное изучение вопроса позволило бы расширить наши знания об этих представлениях, а также значительно уточнить ту роль, которую сыграл фольклор в беллетризации житийного жанра на Севере.

²² ГПБ, собр. Погодина, № 647, л. 145 об.—146. Ср. с эпизодом в Житии Трифона Печенгского (ГПБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 98—98 об.).

²³ См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 98—99.

²⁴ БАН, Устюжское собр., № 51, л. 32—34. См. также: Власов А. Н. Идеино-стилистическое своеобразие устюжских и сольвычегодских житий XVII века // Стиль и время: Развитие реалистического повествования. Сыктывкар, 1985. С. 30.

²⁵ Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 100.

²⁶ ГПБ, собр. Погодина, № 647, л. 349—349 об.