

ЭО, 2013 г., № 1

© Н.А. Криничная

ВОДНОЕ БОЖЕСТВО: МАГИЯ РАСЧЕСЫВАНИЯ ВОЛОС КАК ПРЕДПОСЫЛКА К СОТВОРЕНИЮ БЫТИЯ (ПО СЕВЕРНОРУССКИМ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ)*

Ключевые слова: первозданные воды, хаос, мифологический персонаж, расчесывание волос, магия, сотворение бытия

В статье рассматриваются магические функции мифологического персонажа – архаической предшественницы водяницы/русалки. Этот женский персонаж основывается на представлениях о претворении изначального хаоса в космос. Посредством расчесывания волос данное мифическое существо вносит упорядоченность в устройство мироздания, творит бытие социума и индивида, стимулирует непрерывность круговорота смертей и возрождений. Будучи со временем ассимилированным духами-“хозяевами” воды, рассматриваемый женский персонаж и сам оказал на них влияние..

*Я мысленно обращаюсь к семи дочерям моря,
которые делают нити сыновей долгой жизни.
<...> пусть семь волн судьбы на меня прольются.*

Из ирландского заговора на долгую жизнь

Вопрос об истоках человеческого бытия, как и о сотворении мира, всегда оставался в мифологии одним из самых актуальных. Ответ же на него представлен в севернорусской традиции различными версиями, которые в виде разновременных и разрозненных рудиментов продолжают в ней сохраняться вплоть до наших дней. Их смысл в значительной мере затемнен и раскрывается лишь в процессе исследования. Мифологема сотворения мира уже являлась самостоятельным объектом изучения (Криничная 2005: 155–162).

В данной статье рассматривается одна из версий мифологического объяснения истоков бытия. Эта версия определяется коллизией “Сидит на камне, волосы чешет”, известной во множестве вариантов. Содержание связанного с ней сюжета, на первый взгляд, незамысловато: некая неидентифицированная мифическая сила либо мифологический антропоморфизированный (преимущественно женский) персонаж поднимается из воды, располагается на камне/острове/острове-камне, расчесывает свои длинные волосы, а затем вновь скрывается в пучинах вод. Обычно этот сюжет принято относить к циклу мифологических рассказов о духах-“хозяевах” воды. Однако на проверку оказывается, что связанные с ним образы и коллизии многослойны и полисемантчны, что в их загадочности скрыта некая символика. Почему опознанная или неопознанная мифическая сила появляется именно из воды? Почему она располагается непременно

на камне/острове/острове-камне либо на приравненных к ним рукотворных выступах из воды? Какой смысл имеет расчесывание волос? И наконец, что являют собой сами эти персонажи? Ответы на поставленные вопросы, на наш взгляд, следует искать в древнейших представлениях о преодолении первоначального хаоса, о возникновении изначальной земли, о взаимодействии миров, о соотносительности рождения, плодородия и смерти, о предопределении судьбы и т.п. Рассмотрению этих верований, выявленных из мифологических рассказов, и посвящена эта статья.

Вопреки расхожему мнению, что мифических существ, связанных с водной стихией, носители традиции видят часто и повсеместно, можно утверждать, что это далеко не так. Образ очевидца происшествия, как свидетельствуют имеющиеся в нашем распоряжении материалы, при попытках его идентификации оказывается неуловимым. Неслучайно сведения об этом очевидце, полученные собирателем от рассказчика, имеют обобщенный характер и зачастую выражены неопределенно-личными глаголами: *говорили, рассказывали, видали, верили* и т.д. На этот случай в среде носителей традиции сформировались определенные семантические модели: “Я-то не видала. Люди, а люди-то, говорят, видали. Люди-то видали. <...> а только говорят, что видели. Рассказывали, а я-то не видала, не видала, не видала” (НА КарНЦ РАН 184: № 64. Пудожский р-н, 1977). Эта формула в мифологических рассказах варьируется, то расширяясь, то сужаясь: “Не видел. Хотя говорят, что видели”.

В тех же случаях, когда очевидец происшествия назван, он не всегда конкретизируется: *баба одна, она одна, женщина, мужик тот, ён* и пр. Попытка же конкретизировать такого очевидца сопровождается сомнением, которое выражает информант по поводу достоверности своего собственного показания: “Дуня, кажется, рассказывала” (Там же 23: № 534. Пудожский р-н, 1969) или: “Не знаю. [Осип] сам ли нет видел” (Там же 184: № 64. Пудожский р-н, 1977). Иначе говоря, это могли быть Дуня или Осип, но могли быть и не они.

Фигуру неопределенности представляет и очевидец, которого нельзя непосредственно спросить о случившемся с ним загадочном происшествии, поскольку ныне он живет не здесь, а где-то в другом месте: “Настасья это видела. Живет она теперь в Петрозаводске” (Там же 23: № 454. Пудожский р-н, 1969). Или же очевидец столь редко общается с рассказчиком, что переспросить о “случае”, с ним приключившемся, оказывается не так просто: “Но только от ёй-то я слышала, она бабушку была крестница. Это моему-то свекру-то” (Там же 73: № 114. Пудожский р-н, 1974).

К числу очевидцев сверхъестественного происшествия рассказчики относят в первую очередь людей старшего поколения. Нередко к моменту записи быличек их уже и в живых нет: это “мой дедко, отца отец”, “его отец”, “моей свекрови брат”, “вот и бабка Оля, и это Зоина бабушка”, “баба Настя”, “моей семьи свекровка моя” и т.п. Такие люди, по убеждению рассказчиков, в силу своего возраста находились ближе к тому “досюльному” времени, с которым сомкнулось “начало времен”, когда хаос лишь начинал претворяться в космос.

Обытовленным выражением подобных представлений служит семантическая формула “давно это было”. Тогда, по мнению рассказчиков, в существование мифической силы верили – и оттого она людям показывалась. Тем более что и старые люди чаще видели сверхъестественных существ еще в детстве или молодости: «Дедушко-то и скажет: “<...> вот я в детстве, лет восемнадцати, поехал сетей там осматривать <...>, дак сидит человек, нагой сидит и волосы таки чёрны» (Там же 134: № 18. Вытегорский р-н Вологодской обл., 1971). Впрочем, и современных рассказчики, от которых нам доводилось записывать былички, бывальщины, поверья, нередко относят подобные видения к своему детству: “Мы ведь маленькие были”. При этом мифологическое восприятие со стороны детей может быть стимулировано другими, обычно взрослыми людьми, которые обращают их внимание на нечто сверхъестественное: “Ребята, а погляди-ко, что на реке-то делается” (Там же 23: № 274. Пудожский р-н, 1969) или: «Раз-

будили нас: “Посмотрите...”» (Там же 150: № 70. Кондопожский р-н, 1980). Полусонным состоянием детей обуславливается архетипическое восприятие реальности, что влечет за собой создание/воссоздание в их сознании того или иного галлюцинаторного образа: “А водяную я сама лично видела. Были мы еще маленькими детишками, лет семь нам было. Ходили мы купаться на речку...” (Там же 151: № 32г. Кондопожский р-н, 1981).

Тем самым формула “видел я сам” из обихода рассказчиков полностью не исключается. Она всякий раз имеет свои предпосылки и свою мотивировку, которые можно объяснить некими психологическими проекциями, стимулированными, по К.Г. Юнгу, вторжением в сознание архетипов коллективного бессознательного.

Так или иначе, но увидеть мифическое существо человек может, согласно народным верованиям, по достижении лиминального (“порогового”) состояния. Такое состояние обусловлено переживанием им определенной вехи, поворота, перелома в его жизненном цикле: при переходе от детства к отрочеству (инициации), по достижении брачного возраста, по завершении жизненного цикла либо приближении к его истощенности (Криничная 2011: 93–96).

Вместе с тем видение открывается человеку лишь в условиях сакрального хронотопа. Для этого нужно оказаться в определенный час в определенном месте. Чаще всего человек видит мифическое существо, находясь на берегу, осмысляемом как медиативное пространство между водой и землей, между “тем” и “этим” мирами (Там же: 113–116). Еще в большей степени признаками медиативности наделяется наволоч – мыс, омываемый с трех сторон водой. Эквивалентом естественному наволочу в мифологических рассказах служит рукотворный выступ – мостки, мост, пристань. Нередко в быличках и бывальщинах эти локусы не называются, но они, судя по функциональным признакам, подразумеваются: *пошла за водой к озеру, пошла подойник мыть, стал лодку отвязывать* и т.д. Впрочем, иногда узреть мифическое существо можно и находясь в избе, не иначе, как из окна, которым обеспечивается особого рода сверхвидимость (Криничная 2008: 135–137).

Кроме того, человек может увидеть мифическое существо лишь в определенные моменты годового или суточного цикла, и прежде всего на восходе либо на закате солнца: *еще солнышко не выставиш, рано поутру, однажды рано утром, по закат солнца, после заката, вечером, в эту ночь, в ночное время* и пр. Вероятность появления видения повышается в предпраздничный день, связанный, например, с храмовыми праздниками: Власьев, Кириков, Макарьев день и др. При совмещении определенных локальных и темпоральных координат и достигается тот самый сакральный хронотоп, при котором происходит “размыкание” миров. И оба континуума, противопоставленные, но соотносимые друг с другом, оказываются взаимопроницаемыми. Этим обстоятельством и объясняется открывающаяся перед человеком возможность увидеть пришельца из иного континуума, равно как и появление его “здесь”.

Согласно быличкам, бывальщинам, поверьям, рассматриваемая мифическая сила / мифическое существо выходит непременно из воды, что служит важнейшим признаком этих персонажей. Такое появление характеризуется глаголами: *выстает, высовывается, вынырнула* и т.п. Вода же в мифологии осмысляется как первоэлемент Вселенной, как первоначало, исходное состояние всего сущего. Эта первозданная природная стихия отождествляется с первобытным хаосом, бездной, которые предшествовали сотворению мира (Аверинцев 1980: 240; Маковский 1996: 76). В этом контексте загадочный персонаж, возникший на поверхности вод, может быть воспринят как демонург, готовый к очередному повторению космогонического акта.

В мифическом существе персонифицируется не только водное, но и земное начало, образ которого имеет тенденцию к расширению. Выйдя из воды, мифическое существо, по одной из версий, располагается на камне. Встречаются мифологические рассказы, где такой камень не закреплен ни в том, ни в другом мире, обнаруживаясь

при спаде воды и скрываясь при половодье. Иногда это плавучий камень: он символизирует первый островок земли, которая еще находится в состоянии творения, знаком чего служит его движение. Особый признак камня, где располагается мифическое существо, – его величина: *бо-о-ольшой камень, большущий камень*. Нередко подобный камень, как и земля, изображается *плоским*. Актуализируются представления и о высоком камне. А тот, в свою очередь, отождествляется с горой, включенной в систему космологических воззрений и соотнесенной с вертикальной моделью Вселенной (Криничная 2011: 77). Неслучайно, согласно лингвистическим изысканиям, понятия “камень” и “небо” в древнейшие времена были между собой связаны (Белецкий 1955: 19–20). Посередине камня, на который усаживается водяное существо, может быть яма/ямка, осмысляемая в мифологическом сознании как вход в иной, нижний мир, а значит, и как выход из него. Таким образом, при всем внешне обыденном изображении рассматриваемый камень не лишен чудесных признаков.

Особенно это обнаруживается в заговорной традиции, где камень, на котором локализуются мифические водяные существа, оказывается синим, являя тем самым свою сакральность. Отличаясь своей канонической устойчивостью, произведения этого жанра сохраняют особую архаичность мировосприятия: “В этом море стоит *синий камень*, на *синем камне* сидит водяной с водяницей, лешой с лешовицей, сам сотона с сотоною” (Смирнов, Ильинская 1992: 16) или: “В Окияне-море *синий камень*, на этом камне сидит черт с чертовкой, водяник с водяницей, сама сотона [с] сотоной” (Там же: 14). [Заметим, что включение водяных и леших в один типологический ряд с вредоносными персонажами обусловлено негативным переосмыслением былых языческих божеств под влиянием христианского вероучения.] Синий камень, соотнесенный, в частности, с водяными, наделяется магической силой, восстанавливающей, обновляющей, целебной: “С камня серого, с *камня синего*, дай мне водички для раба Божия Ивана” (Аникин 1998: 66). Прилагательное *синий*, согласно этимологическим изысканиям, происходит от глагола *сияти* и обозначает “сияющий, сверкающий, блестящий” (Савельева 2000: 159–160; Фасмер 1987: 624, 629). Им определяется не столько цвет камня, облюбованного мифическими существами, сколько принадлежность его к сакральным локусам. Как и всякий другой чудесный камень, этот природно-экзистенциальный объект вписывается в систему космологических воззрений. Приравненный к маленькому клочку суши, который возник в начале творения из первозданного моря-океана, синий камень осмысляется как “зачаток” земли.

Кроме того, исследователями уже давно замечено, что в сказочно-мифологической традиции камень нередко отождествляется с яйцом (Топоров 1993: 101–102): в камне – сундук, в сундуке – утица, в утице – яйцо (Ончуков 1908: 267). В этом свете мифическое существо, локализованное на камне как вместилище яйца, приравнивается к птице (утке), которая это яйцо высидивает. Неслучайно русалки нередко превращаются в уток, а утки – в русалок. Доказательством этому утверждению служат, например, два варианта, записанные в Поволжье в разное время в разных местностях разными собирателями и от разных рассказчиков: “Видение пропало, а убитой оказалась *утка*, хотя в *русалку стрелял*”; “только шагнул в воду, а там три *русалки* вместо *уток* (курсив авт. – Н.К.)” (Жорепова и др. 2007: 93). Яйцо же служит средоточием мироздания (особенно в карельских рунах) или средоточием земли (в славянских загадках). В русской фольклорной традиции яйцо уже трансформировалось в камень, а утка – в женский персонаж, обладающий способностью превращаться в эту птицу. Однако архаический мотив сотворения мира из яйца, снесенного уткой, сохранился в карельских рунах: “Верхняя часть скорлупы / Обернулась верхним *небом*, / Нижняя часть скорлупы / В *твердь земную* превратилась, / А белок яйца [той утки] / *Солнышком* на небе греет, / А желток яйца той утки / *Месяцем* на небе светит, / А осколки от скорлупки / *Стали звездами* (курсив авт. – Н.К.) на небе” (Евсеев 1994: 13–14). Как мы уже писали, мотив сотворения мира из яйца, снесенного водоплавающей птицей, обнаруживается и в са-

амском мифе: земля образовалась из травинки, вокруг которой летала уточка, а из снежных ею яиц возникли деревья, животные, люди. Аналогичный мотив присутствует и в мифологии коми. Возможно, что подобные космологические представления нашли отражение и в традиции создания пластических форм, относящихся к так называемому пермскому звериному стилю. В их числе – птицевидный персонаж, фигурирующий на металлической литой подвеске, датированной VI–VIII вв. Того же ряда и онежский петроглиф в виде водоплавающей птицы со снесенным мировым яйцом и т.д. В русской же фольклорной традиции некогда бытовавший миф о сотворении мира из яйца по мере того, как в него переставали верить, все более удалялся в область художественного вымысла, пока и вовсе не перебазировался в сферу сказки (*Криничная* 2005: 157–158).

Как отмечает Ю.А. Яворский, с яйцом связаны представления о рождающем, творческом, жизнесподательном, космогоническом начале. Из яйца образуются не только мир, земля, солнце, но и люди, скот, а подчас и сами божества (*Волоцкая* 1987: 254; *Яворский* 1909: 10–11, 14). “Космогенез предстает часто как развитие из яйца мирового или близких ему образов”, – утверждает В.Н. Топоров (*Топоров* 1982: 8).

Мифическое существо, вышедшее из воды, может расположиться и на небольшом островке. В севернорусских диалектах он называется *клоч*: “Сидит, говорит, там на озере, на клочке” (НА КарНЦ РАН 192: № 96. Кондопожский р-н, 1989). Острова в мифологических рассказах могут быть и поменьше, и побольше, и неопределенной величины: “На островушке водяная хозяйка сидит” (Там же 187: № 173. Пряжинский р-н, 1986); “<...> ищѣ на Берѣзовы вышла, тут на острову-то, против деревни. Опять сидит, говорит, сидит” (Там же 93: № 86. Пудожский р-н, 1976).

Согласно лингвистическим толкованиям, остров связан с представлениями о земле, окруженной водой, о возвышенном месте – вершине подводной горы, о некоем оазисе среди бесплодного пространства. Соотнесенный с горой, остров также включен в круг космологических представлений. С островом ассоциируется и непрерывное движение вод, которое уже само по себе служит в мифологии знаком-символом творения, что подтверждается и этимологическими разысканиями: «Праслав. *o-strov* “то, что обтекается, речной остров”. От *струя*, *струмень*. Родственно лит. *srava* “течение, кровотоечение, менструация”, *prsrava* “ток воды”» (*Фасмер* 1987: 165). Неудивительно, что, по древним верованиям, на чудесных островах обитают, помимо душ предков или вообще всех умерших, и души еще не рожденных детей (*З-ин* 1881: 221). [По другой версии, “души детей пребывают в родниках, источниках, озерах, проточной воде” (*Геннеп* 1999: 53).] Рассматривая образ мифического острова/камня, И.М. Денисова не исключает, что “исходной для этого образа была ассоциация его с яйцом как наиболее естественным носителем потенциальной жизни” (*Денисова* 2009: 88).

Из сказанного следует, что мифический остров осмысляется как некий живой организм, чудесным образом соотнесенный с мифическим же существом, которое по выходе из воды на нем усаживается. Характерно, что в некоторых севернорусских поверьях подобный топос, по сути, отождествляется с мифическим существом, обнаруживая способность влиять на течение человеческого бытия. Такой остров, к примеру, не терпит “похвальных”, т.е. хвастливых, речей: “Если скажешь, что “я вот сегодня схожу недолго”, дак уж скоро не придешь” (НА КарНЦ РАН 73: № 204а. Пудожский р-н, 1974). Потому местные жители не советуют с ним шутить, что служит проявлением своего рода топозкфрасиса, т.е. персонификации природного объекта. Остров же, локализованный посередине круглого озера, по народным верованиям, вписывается в систему мироздания, воспринимаясь в качестве его центра – это эмбрион Вселенной, зародыш мира (*Рабинович* 1982: 428).

Для полноты представлений о том мифологическом контексте, в котором изображаются вышедшие из воды сверхъестественные существа, напомним, что острова в силу своей изолированности всегда изображаются в фольклоре как иные миры: ост-

ров мертвых, остров блаженных, остров изобилия, чудо-остров и пр. (подробнее см.: *Криничная* 2004: 854–872). Эти признаки в значительной мере вообрал в себя остров Буян, определяемый в фольклорной традиции как вечный и неисчерпаемый “источник всякой жизни”, как средоточие семян, приносимых ветрами с начала весны на землю, и пр. и пр. (*Афанасьев* 1851: 1–24; *Афанасьев* 1994 III: 271; *Денисова* 2009: 77). Заметим при этом, что модель чудесного острова остается в большей или меньшей степени задействованной и для изображения, казалось бы, обычного острова.

Камень и остров в качестве локусов мифических водяных существ взаимозаменяемы и во многих быличках и бывальщинах совмещены – это камень-остров или остров-камень: “А у нас там остров на Габозере, есть тоже остров, только небольшой остров, ну, такой, поболее стола островочек. И вот у этого островочка есть луда (т.е. каменная отмель), и на этой луды, говорит, на камнях (а камень-то плоской), и на этом камню сидит женщина” (НА КарНЦ РАН 134: № 18. Вытегорский р-н Вологодской обл., 1971). В других нарративах на острове локализуется камень, отождествляемый с яйцом, которым завершается перечень вложенных друг в друга предметов: “<...> а есь на море на окяине остров, на том острове есь камень, под тым камнем заец, в зайце утка, в утки яйцо” (*Ончуков* 1908: 419). Если заяц и утка символизируют различные сферы Вселенной, то яйцо – ее средоточие.

Так или иначе и камень, и остров, и остров-камень – это образы, вырастающие из мифологических представлений об изначальной земле либо ее первом островке, которые окружены первозданными водами и знаменуют собой преодоление первобытного хаоса как исходного состояния бытия (*Криничная* 2004: 370). Подобные представления сохраняются даже в библейском сказании: “И сказал Бог: да будет твердь посреди воды” (Быт. 1: 6). При этом природно-экзистенциальный образ камня, острова, острова-камня осмысливается в мифологической традиции как средоточие Вселенной и жизненных потенций. И.М. Денисова не без оснований рассматривает остров/камень в двух аспектах, связанных с репродуктивной идеей: как *порождающий субъект*, обеспечивающий и поддерживающий круговорот жизни в мире, и как *объект порождения*, проявляющий черты зародыша, ребенка, рождающегося нового мира (*Денисова* 2009: 84).

Вместе с тем в нашем случае репродуцирующую роль играют и воды, которые этот камень, остров, остров-камень со всех сторон омывают и из которых этот сакральный топос выступает. И наконец, из их глубин поднимается мифическое существо, чтобы здесь расположиться. Судя по нашим материалам, есть основания полагать, что подобные водные персонажи некогда с первозданными водами и отождествлялись. Их дифференциация, по всей вероятности, происходила по мере формирования представлений об изначальной земле. Теперь для осуществления своего предназначения они стали выходить из вод на камень, остров, камень-остров. Иначе говоря, “воды – мифическое существо” превратились в “воды + мифическое существо”. Воды же, как известно, “символизируют совокупность вселенских потенций, они суть *fons et origo* (первопричина, первооснова), хранилище всех возможностей существования; они предваряют любые формы и служат *основой* всего мироздания” (*Элиаде* 2000: 228). Следовательно, и мифические существа, выходящие из подобных вод, не могут не заключать в себе эти вселенские потенции.

В мифологическом персонаже, который, сидя на камне, расчесывает волосы, нередко (но далеко не всегда) опознают водяного/водяника/водяницу/водяную/хозяйку водяную/хозяйку/русалку. В дошедшей до нас традиции эти персонажи, по сути, не различаются и – соответственно – не дифференцируются: «“Водяники”, говорят. Теперь “русалки”, скажут. <...> Ныне то “русалкой” называют, а то “водяник»” (НА КарНЦ РАН 147: № 66. Медвежьегорский р-н, 1982); “по-деревенски водяник, а по-ученому русалка” (Там же: 160: № 155. Медвежьегорский р-н, 1983). Такие суждения не единичны, а значит, и не случайны: «Вот водяная или какая русалка тут или

кто? Ночь-то “русалками” всё зовут, а раньше-то всё, что “водяница” да “водяница”» (Там же 23: № 132. Пудожский р-н, 1969). Есть основания полагать, что водяница – это архаическая предшественница, а позднее и женская ипостась водяного либо его “гендерная пара”. *Русалка* же, номинация которой, имея в данном случае книжное происхождение, в севернорусской традиции была долго неизвестной, – это, по сути, все та же водяница. В целом подобные женские персонажи вобрали в себя признаки, а возможно, и самую суть неких архаических предшественниц. Неудивительно, что даже в том случае, когда “выставшее” из воды мифическое существо опознано очевидцем и названо, полной уверенности в правомерности подобной идентификации у него нет: “Показалась эта русалка али водяница, леший знает” (Там же 93: № 96. Пудожский р-н, 1976), “показалась ей водяница, или кто его знает” (Там же 23: № 454. Пудожский р-н, 1969). В других случаях данный персонаж характеризуется в еще большей степени неопределенно: “не то мужик, не то баба”, “парень или девка”, “сама ли, сам ли”, “не то женщина, не то еще кто-то”. И даже в том случае, когда очевидец происшествия узнает в сидящем на камне существе свою односельчанку, выясняется, что это не она, что это “не такой не простой человек”: «Он идет, подходит к берегу и говорит: “Катерина, – говорит, – Прокопьевна, ты что рано купаешься-то?” <...> И личность, и рост, и чернота – всё как у этой женщины» (Там же 133: № 93. Пудожский р-н, 1973) или: «<...> на камню сидит, волосы распущены, чешет. А была молодуха здесь одна, в деревне. Я думал: “Луша голову чеше”. Она, говорит, бултых в воду, эта водяница» (Там же 23: № 404. Пудожский р-н, 1969). В состав данного мифологического образа вошли, помимо всего прочего, представления о духе-двойнике, принявшем облик своей обладательницы. В других случаях так и остается неизвестным, человек это или не человек, а лишь кто-то похожий на человека. При таком разбросе мнений рассказчики избегают употребления каких бы то ни было номинаций, ограничиваясь местоимениями: *он, она, оно*. Иногда фигурирует *неизвестно кто* или *кто-то*. Для “выражения невыразимого” рассказчики часто обходятся семантической формулой без указания действующего лица: “Сидит на камне, волосы чешет”. В ней визуальный облик заменяется неопределенно динамическим абрисом.

И тем не менее в этих представлениях явно преобладает женский персонаж: *водяница, русалка, женщина, девушка, дева, она, ёна* и др. Несмотря на то что эти персонажи причастны к водной стихии, их все же редко можно полностью отнести к духам-“хозяевам” воды в собственном смысле этого слова. Создается впечатление, что некая неопознанная и недифференцированная мифическая сила лишь ассимилирована водяными и русалками, но не являлась таковыми изначально.

Появление мифического существа на островке-камне, определяемом как перевозмля, отнюдь не случайно. Здесь надлежит свершиться некоему ритуальному действию, о чем, прежде всего, свидетельствует неперменная нагота этого персонажа. Усаживаясь на камень, мифическое существо, которое только что вышло из воды, тем не менее, в первую очередь “плещется, моется”, иногда с мылом моет ноги, купается. Акт омовения, соотносимый с представлениями о воде как о первоначале, согласно древним воззрениям, возвращает рассматриваемый персонаж к исходной чистоте. Посредством ритуального омовения им всякий раз обретаются некие первоначальные свойства, достигается возрождение (*Аверинцев* 1980: 240; *Маковский* 1996: 250): “Прикосновенность к воде всегда влечет за собой регенерацию: с одной стороны, потому что растворение сопровождается новым рождением, а с другой – поскольку погружение оплодотворяет и приумножает жизненный потенциал” (*Элиаде* 2000: 228).

Приумножив этот потенциал, мифическое существо приступает к манипуляциям со своими волосами. Волосы же – средоточие жизненной силы, или души, их обладателя. Они всегда распущены, что служит знаком ничем не ограничиваемых проявлений их жизненной, и прежде всего магической, силы. Распущенные волосы имеют в обряде то же магическое назначение, что и развязанные узлы, открытые двери и во-

рота, отпертые замки. Напомним, с распущенными волосами отправляются на Лысую гору ведьмы, с распущенными же волосами приступают к магическим действиям колдуньи. Это предписание основывается на древних представлениях: наличие в волосах узла или чего-либо иного их стягивающего отрицательно скажется на эффективности обряда (Фрззер 1980: 276).

Магическая сила персонажа зависит и от длины его волос, поэтому волосы у рассматриваемых мифических существ всегда длинные: *до пояса, до задницы, до жопы, до колен, до пят, до этих мест, до самой воды, туды так, дак и конца я не видел* и пр. Распущенные по плечам, они скрывают облик видения. Иной раз оно состоит как бы из одних волос: “Волосы длинные, до колен, а больше ничё не понять” (НА КарНЦ РАН 178: № 263. Пряжинский р-н, 1986); “волосы, распущенные по плечам. Только что одна личность видна, а волосы по всему” (Там же 23: № 503. Пудожский р-н, 1969). Согласно народным верованиям, в волосах содержится магическая и – шире – жизненная сила мифологических персонажей (подробнее см.: Криничная 1988: 45, 150–151; Пропт 1946: 122, 281). Соответственно, водяная дева, которая выходит из воды “вся в волосах”, предстает как воплощение жизненной, и прежде всего магической, энергии.

Характер этой энергии, положительной или отрицательной, в какой-то мере определяется цветом волос. Однако в дошедшей до нас традиции волосы у мифических существ преимущественно черные: “чёрны-пречёрны, очень чёрные”. Иногда и их обладательница “чёрная сама такая”. Черной подчас оказывается даже вода, из которой она появляется. Такое “очернение” мифологического персонажа могло произойти вследствие его негативного переосмысления под влиянием христианских воззрений. Об этом свидетельствует наименование данных существ “чортухом” или “чертовкой”, встречающееся в быличках и бывальщинах. И тем не менее, хотя и редко, но все же упоминаются и белые, “светлые, как лен” или в виде льняных волокон, а также желтые, русые волосы. Сама сидящая на камне дева “вся бела-белая” (изредка: белая одежда), что напоминает о былом величии рассматриваемых персонажей и заключенной в них позитивной энергии. Вместе с тем характерным признаком мифических водяных существ являются их зеленые волосы. В некоторых локальных традициях встречаются и золотые, блестящие, сияющие волосы – это признак сакральности их обладателей. Иногда волосы мифического существа, сидящего на камне, “кудрявые-кудрявые, так всё волнами <...> такими кольцами” (НА КарНЦ РАН 23: № 274). Волны-кольца ассоциируются с кругами, а те, в свою очередь, символизируют магические круги жизни: “В образно-мифологическом сознании образы круга и кольца нередко содержат идею единства, бесконечности и законченности, целостности и высшего совершенства; иногда круг и кольцо – это весь мир <...>. Круг и кольцо – это и общность (людей, территории), а также власть над этой общностью. В ряде традиций круг и кольцо – это еще и судьба” (Мечковская 2000: 299). В этом свете рассматриваемый мифологический персонаж воспринимается как некое средоточие мироздания, жизни и человеческих судеб (данное суждение должно подтвердиться в ходе нашего дальнейшего исследования). У этого мифического существа необычайно “бо-о-ольшие” глаза, посредством которых оно способно повлиять на судьбу человека (Толстой 1995: 500). Уже издали видно, как эти глаза “святиют” и “горят огнем”, т.е. излучают свет и тепло, без животворной силы которых на земле невозможна никакая жизнь.

Чтобы дать выход магической силе, содержащейся в волосах, мифическое существо, локализованное на камне-островке, подолгу и упорно их расчесывает: *чесет-чесет, поросчасывала-поросчасывала, шваборгает-секёт* и пр. Столь энергичное расчесывание осмысливается как магическое действие, таковым оно представлялось даже в повседневном быту. Например, зафиксирован приговор, который в старину произносили при расчесывании волос девушки, выступая в ритуальном действе в роли дублеров “знающих” людей, а вместе с тем и самих божеств: “Расти, коса, до пояса, расти,

коса, до пят, принеси мне, косынька, детушек-ребят” (НА КарНЦ РАН: Ф. 1. Оп. 6. Д. 628. Л. 94. Прионежский р-н, 1929). Аналогичные приговоры бытовали и у других славянских народов: “Чтобы было столько внуков, сколько волос на голове” (Толстой, Усачёва 1995: 420–421). В некоторых же архаических этнокультурных традициях невесте желают иметь всегда длинные волосы – тем самым в хозяйстве будет обеспечено обилие скота (Гаген-Торн 1933: 83; Ольденберг 1907: 251). Согласно народным верованиям, каждый волос/шерстинка осмысляется как средоточие души, новой жизни, будь это зародыш ребенка либо детеныша животного (Криничная 1988: 45). Ведь само слово *волос* имеет ту же основу, что и “шерсть” (древнерусск. *вьлна*), “кожа”, “шкура” (русск. диал. *волох*), “нить, волос” (русск. диал. *волоть*) (Шанский 1968: 151). В этом плане расчесывание волос приравнивается к магическому рукоделию, материалом для которого служили наряду с волосами, шерстью и пряди льна или конопли. Неслучайно в дар русалкам крестьянки приносили холсты и нитки. Либо сами эти запредельные пришельцы крали их у поселян. Известна и приверженность русалок к прядению. Загадочные существа манипулируют сотканным из нитей холстом, сшитым из полотна бельем: полощут его в воде, бьют вальками. Они уподобляются тем мифическим рукодельницам, которые прядут нить жизни (подробнее см.: Криничная 1995; Она же 2004: 463–493).

Кроме того, волосы мифических существ, обосновавшихся на первоземле, часто отождествляются с растительностью. И потому, по некоторым рассказам, волосы у них зеленые. От своего владельца они подчас расстилаются в разные стороны [ср. с древнегреческим мифом об Атланте: он был превращен в скалу, а борода и пряди его волос – в густые леса]. Аналог можно обнаружить в лирических песнях, где волосы приравниваются к траве: “Не коси, братец, шелковой травы: шелковая трава – то моя русая коса!” (Афанасьев 1994 I: 140). С другой стороны, из косы “панской сестры”, по преданию, вырастает сосна. Загадки метафорически называют траву волосами, а волосы – лесом. В духовном стихе у сестер Егория Храброго волосы отождествляются с ковыль-травой. Сопоставление волос с посевом или хлебным полем, а кос – с колосом наблюдается и в народной поэзии, и в литературе (Богаевский 1912: 97–109). В этом же типологическом ряду находится и сравнение волос рассматриваемых мифических существ со льном. Обычно они принадлежат мифической водяной деве со “светлыми, как лен” волосами, также сидящей на камне-первохолме.

Свое место в системе этих архаических представлений занимает и гребень, которым вышедшие из первородных вод сверхъестественные существа расчесывают свои длинные волосы. Этот гребень не просто гребень. Он отличается своей величиной: огромный, с сажень. По словам рассказчицы, этот гребень “так восияёт”. Нередко это золотой гребень, он заключает в себе магическую силу своего владельца. Как отмечает В.Я. Пропп, золотая окраска предметов осмысляется как окраска солнца, солнечного царства. Золотые предметы обеспечивают долголетие и бессмертие (Пропп 1946: 271, 276). Семантика данного чудесного атрибута раскрывается в одном из сказочных эпизодов. Героиня бросает позади себя гребень или щет (щетку), “щетинную чесалку”, предназначенную для расчесывания волос. Такая щет уже сама по себе – средоточие волос, и ее семантика распространяется на гребень. “Мотив бросания гребешка возник именно как миф об устройте мира”, – отмечает В.Я. Пропп (Там же: 321). Посредством этого атрибута героиня создает/перевоссоздает непроходимые темные леса. Они поднимаются от земли до неба и от неба до земли, от востока до запада. В этом первозданном лесу не может ни птица пролететь, ни зверь пробежать, ни пеший пройти, ни конный проехать. Иначе говоря, основу Вселенной составляют одновременно и ее вертикальная, и ее горизонтальная модель. По упрощенной версии, из каждого волоска магической щетки вырастает по дереву.

В некоторых вариантах у водного божества, как уже говорилось выше, волосы – волны: “<...> так всё волнами <...> ну, волнами всё” (НА КарНЦ РАН 23: № 274. Пу-

дожский р-н, 1969). Расчесывая эти “волны”, оно осуществляет тем самым “плетение вод”. Ведь само значение слова *voda* соотносится с “плести” (“гнуть”) (*Маковский* 1996: 77). И использование этой природной стихии в качестве материала для творения (плетения, тканья) бытия играет здесь не последнюю роль. Подобные представления со всей определенностью обнаруживаются, например, в ирландской мифопоэтической традиции, где “семь дочерей моря” – семь морских божеств персонифицируют “волны судьбы”. Они создают из воды незримые “струи жизни”, изготовляя “нити сыновей долгой жизни” (*Михайлова* 2005: 193, 204, 207). Характерно, что лексема *snáth*, используемая в данном “Заговоре на долгую жизнь” для обозначения нити, в древнеирландском языке имела более широкий семантический спектр – “нить, волос <...>; струя, вода в ручье, водоворот, волна”. А древнеирландское *sníuad* – это не только “поток, ручей, струя”, но и “волосы, прядь волос”. Тем самым обозначение волоса, нити восходит к понятию “поток, струя, течение”. Интерес представляет также обозначение и характеристика волос как *snáth* и *snátheth* – нитевидный – ? – скорее “волнистый” (ср. с англ. *stream of hair* “прядь волос”, букв. “поток, струя волос”) (*Михайлова* 2005: 202–203). В данном контексте речь, по сути, идет не о судьбе-пряхе, а о жидкости и влаге как источнике бытия, а также об отдельных струях и потоках внутри них, символизирующих уже судьбу индивидуальную. Следовательно, к струям приравниваются и нити, и волосы. Как повествуется в “Заговоре на долгую жизнь”, из незримых “струй” бытия возникают “семь дочерей моря” – семь морских божеств, связанных с водой (Там же: 205–207). Эти водные божества в известной мере сопоставимы с общеславянской Мокшью, чье имя связано с корнем “мокрый”. Это архаическая предшественница св. Пятницы, также неотделимой от воды и пряхи (*Иванов, Топоров* 1991: 374, 458–459). Типологически сходны с ними и русалки. Название этих женских мифических существ в фольклоре разных народов имеет различные обозначения. Однако их устойчиво объединяет “магистральная тема”: вода – длинные волосы – разделение волос на пряди – связь с миром смерти (*Михайлова* 2005: 206). Применительно же к нашему материалу можно утверждать, что расчесываемые волосы приравниваются к струям воды (“струям волос”). Расчесывают волосы гребнем и сербские вилы, и скандинавские хольдры, и германские ундины, и ирландские банши, и пермяцкие шишиги, и прочие мифические существа, в большей или меньшей степени относящиеся к данному типологическому ряду.

Известно, что в процессе исполнения обрядов, которые имитируют “божественный архетип”, в роли божеств выступают “знающие” люди. В повседневной же практике к подобным “знающим”, а следовательно, и к самим божествам, могут приравниваться и простые смертные. В нашем случае, раскрывая смысл действий крестьянских девушек, расчесывающих с приговором свои волосы, мы выявляем семантику функции водного божества, которое расчесывает свои волосы “восияющим” гребнем. Тем более это относится к действиям сказочных героинь, бросающих позади себя чудесный гребень. Из сказанного следует, что магическое расчесывание волос в данном контексте связано с сотворением бытия. Оно оказывает, как выясняется, продуцирующее воздействие на людей, скот, растительность. Посредством такого расчесывания стимулируется появление детей, внуков в семье, приплода и урожая в хозяйстве. Проявлением все той же продуцирующей силы служат и гипертрофированные груди этих длинноволосых мифических существ: “Волосы длинные, титьки здоровые” (НА КарНЦ РАН 85: № 45. Пудожский р-н, 1975). Этот признак устойчив в различных локальных традициях. “Большетитичной” чаще изображается водяница/русалка: у нее “титища-то”, “такие полные грудища”, “большащие, до пупа висят”. Типологически подобные персонажи сродни Бабе Яге, которая сидит “лен прядет, титьки на воронцы держит” (*Оничуков* 1908: 417). Как и у Бабы Яги, у наших мифических устроительниц мира подчеркнута женская физиологичность. Гипертрофия материнских органов позволяет видеть в них некое средоточие плодородия (*Протт* 1946: 61–62).

Рассматриваемые мифологические персонажи несомненно причастны к человеческой судьбе. Их появление на камне-островке, по мнению носителей традиции, – знак предстоящей перемены, поворота в жизни индивида либо социума: “Что-то будет. Раз выстал, что-то будет” (НА КарНЦ РАН 73: № 104. Пудожский р-н, 1974); «она (“хозяйка”) перед этой перед висью (вестью) такой придет» (Там же 184: № 3. Пудожский р-н, 1977). В дошедших до нас быличках и бывальщинах появление подобного персонажа – обычно дурной знак: “А что-нибудь нам нехорошего будет” (Там же 129: № 30. Беломорский р-н, 1970). И действительно, по свидетельству рассказчиков, вскоре в жизнь социума или индивида вторгается смерть и хаос: начинается война, кто-то тонет, кто-то замерзает, иной становится калекой, погибает скот.

Однако приписывание предначертателям судьбы исключительно негативных предвестий обусловлено дискредитацией самих этих персонажей. Следы их некогда благотворной роли в предопределении человеческой жизни можно все же обнаружить. Эти следы, например, выявляются в изображении христианизированных персонажей, которые в значительной мере вытеснили из традиции своих архаических предшественников. Подобные персонажи также локализованы на камне-островке и также манипулируют с магической целью определенными атрибутами, правда, в этом случае не волосами, а нитями. Как нам уже доводилось писать в предыдущих работах, *нити, веревке, шнуру* в мифологии соответствует *человеческий волос*, осмысляемый в качестве средоточия жизненной силы, или души. Он наряду с нитью использовался при изготовлении предметов обрядового назначения (подробнее см.: Маслова 1978: 40–41). О тождестве осмысления нитей и волос свидетельствуют и данные языка. По определению В.И. Даля, *волосы* – это “роговые трубчатые *нити* (курсив авт. – Н.К.), растущие на теле человека и млекопитающего” (Даль 1989: 235). А диалектное *волоть* имеет значение “*нить, волос*” (Шанский 1968: 151). Христианизированные персонажи, манипулирующие нитями, которые по своей функции приравниваются к волосам, встречаются в заговорной традиции: “На море на Окияне, на острове на Буяне лежит бел горяч камень. На сем камне стоит изба таволоженная, стоит стол престольный. На сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица. Шьет она вышивает золотой иглой, ниткой шелковою” (Майков 1992: 61). Поскольку цель заговора – восстановление, воссоздание, обновление здоровья, то и роль мифической вышивальщицы представлена как жизнотворная. Аналогичное предназначение некогда имела и ее архаическая предшественница, позитивно влияя при соблюдении должного этикета на течение человеческого бытия. Во всяком случае, ее предопределения и предназначения изначально не были столь однозначно негативными, как это представляется в поздней традиции. В этом плане наши водные божества сопоставимы с норнами, которые предопределяют и доброе и злое (Ганина 2005: 215).

Заметим, что интересующий нас мифологический персонаж расчесывает волосы то на одну сторону/половину, то на другую, что символизирует присущую человеческой жизни чересполосицу: “Сидит, на две стороны волосы, и вот расчесывает” (НА КарНЦ РАН 23: № 274. Пудожский р-н, 1969); “с той стороны и с другой расчесывает” (Там же 192: № 96. Кондопожский р-н, 1989); “половина так чешет-чешет. А потом на другую половину (курсив в цитатах авт. – Н.К.) так чешет” (Там же 165: № 293. Пряжинский р-н, 1979). Причем та и другая сторона/половина – это правая и левая стороны. Следовательно, если истолковывать смысл предвестий в обывоченных категориях, то он будет сведен к оппозициям: прибыль – убыток, здоровье – болезнь, жизнь – смерть и пр.

По-видимому, знаковым некогда был и цвет волос мифических предначертательниц человеческой судьбы: белый, как и светлый, цвет в данном контексте ассоциировался с положительным началом, черный же – с отрицательным. Однако сколько-нибудь целостной картины на этот счет в дошедшей до нас традиции не прослеживается: колористические элементы в данном образе подверглись трансформациям.

Расчесывание волос сопровождается магическим приговором. Им вербально закрепляется цель магического действия: “Сидит чешет, что-то приговариват. Сама себе говорит, а мы понять не можем” (Там же 82: № 224. Пудожский р-н, 1975). Такой приговор сводится к той или иной семантической формуле, например: “судьба есть, а головы нет”; “час пробил, а человека нет”; “год от году хуже, год от году хуже, а этот год хуже всех”. Иногда дело ограничивается чарующим магическим пением. Кстати, существует поверье, что песням люди научились у русалок, а затем эти песни распространились по свету. Иной раз мифический предопределятель судьбы воет – и это воспринимается как явный знак приближающейся смерти: «“Ву-у-у! Ву-у-у!”». Они и скажут: “Ну, сегодня опять буде утопший, раз водяник воет, будет утопший”» (Там же 73: № 73. Пудожский р-н, 1974). Эти мифические существа уподобляются божествам судьбы. Причем они способны не только предсказать, но и предопределить, смоделировать течение человеческого бытия. Ведь “судьбина”, по народным верованиям, “раньше человека рождается”.

Древнейшие функции рассматриваемых мифологических персонажей с известными коррективами проявляются, повторяем, в действиях “знающих” и даже простых смертных, которые в той или иной мере выступают в роли дублеров своих божественных покровителей. Примечательно, что в повседневном крестьянском обиходе различались благоприятные и неблагоприятные для расчесывания волос дни, что, согласно народным верованиям, позитивно либо негативно влияло на человеческую жизнь. Например, стоило женщине в запретный день расчесать волосы, как убытки и несчастья последуют одни за другими: смерть войдет в дом, у человека заболит голова, волки загрызут скот, змеи ужалят, а куры раскопают грядки на огороде и т.п. (см.: *Толстой, Усачёва* 1995: 420–421). При этом предполагается, что расчесывание волос в другие дни даст благоприятный эффект – и все будет происходить наоборот. Действия людей стимулируют, таким образом, то или иное предопределение мифических сил.

Сама же распорядительница бытия по окончании расчесывания волос оббивает ими свою голову, закалывает их гребнем и исчезает в глубинах вод: магическое действие завершено. По другой версии, вершительница судьбы сама осуществляет свое же предопределение: топит людей, возвращая души к исходной точке бытия (см.: *Геннеп* 1999: 53; *Элиаде* 2000: 228). Она зовет, заманивает человека, увлекая его в первозданную стихию вод: “А та, на острове, говорит: “Помогай!”. Мужик и подплыл к ней помочь. Заманила. Захватила сразу волосы – и нет его” (НА КарНЦ РАН 178: № 387. Пряжинский р-н, 1986); “а мужик тот через месяц утонул. Выходит, звала она его к себе” (Там же: № 130. Пряжинский р-н, 1986). Нередко несчастье случается в условиях, когда, казалось бы, и утонуть невозможно: “А вода-то мелкая была” (Там же: 158: № 75. Прионежский р-н, 1980). Тем не менее некая неведомая и невидимая сила (“пихнуло”) как бы толкает человека в воду – и тот тонет: “Стал черпать и как-то тут вот сразу пал, будто уж его туды пихнуло” (Там же 82: № 224. Пудожский р-н, 1975). Следы пальцев, обнаруженные на горле утопленного, выдают, по мнению рассказчика, мифического виновника происшествия. В некоторых мифологических рассказах такое потопление связано с древней формой похоронного обряда. Водяная хозяйка, расчесавшись, устремляется в погоню за лодкой, чтобы, опрокинув ее, потопить гребца. Ведь в древности в лодке хоронили покойников. И потому лодка уподобляется гробу, а гробам придавалась форма лодок (подробнее см.: *Криничная* 2011: 45–46). На этой имеющей глубокие истоки ассоциации и основана данная коллизия.

В рассматриваемых мифических существах воплощена идея рока, судьбы: “час тот, да рокового нету”; “наше право будет!”. Отношение самих распорядительниц человеческого бытия, равно как и небытия, к своей роли амбивалентно. С одной стороны, вершительница судеб улыбается: в урочный час каждая человеческая душа должна вернуться в изначальное лоно – в первозданную бездну. В космологическом смысле это возврат в эмбриональное состояние. Как отмечает М. Элиаде, “погруже-

ние в воду символизирует возврат к первоначальной бесформенности, растворение в неразличимом Хаосе досуществования” (*Элиаде* 2000: 228). С другой стороны, в глазах мифической повелительницы стоят слезы и взгляд у нее “очень печальный” (ср. с норнами, которые могут рыдать, оплакивая погибших [*Ганина* 2005: 215]). Это знак осознания трагизма перехода людей из бытия в небытие. В то же время мифическая властительница не забирает людей “не роковых”.

Впрочем, во многих вариантах появления мифических существ на поверхности вод остаются как бы “за кадром”, придавая сюжету незавершенность, а самой коллизии – загадочность. В этих случаях так и остается непонятным, для чего подобные персонажи выходили из воды, сидели на камне и расчесывали свои длинные волосы. Однако в любом случае совершенно очевидно, что вторгаться человеку в их магические действия нельзя. “Как ты не вовремя подошел. Хоть бы скашлял”, – упрекает русалка приблизившегося к ней деда (*Иванова* 1996: 24).

В соответствии с фольклорно-мифологической логикой взаимодействие “того” и “этого” миров обусловлено универсальным космическим порядком, связанным с идеей круговорота смертей и рождений. Этот порядок основывается на строгих предписаниях, установлениях и запретах. Регулируемое сосуществование миров длится до тех пор, пока не нарушается гармония их взаимоотношений.

Аналог рассматриваемым персонажам севернорусской мифологии обнаруживается в древнескандинавской традиции, имеются в виду норны. Как и рассматриваемые нами мифические существа, они устойчиво связаны с водой. Это мудрые девы, которые возникли (букв. “пришли”) из источника Урд [Судьбы]. Над этим источником/ключом вечно зеленеет ясень Игдрасиль – мировое древо. Омытый его влагой, Игдрасиль и сам источает росы на долины (Старшая Эдда. Прорицание вельвы: 19–20). Основное действие норн выражено претеритом глагола *skapa* “творить, создавать” (*Ганина* 2005: 213). И даже само название “норны” является производным от индоевропейского **ner-*, что значит “плодородие, жизненная сила” (*Гамкрелидзе, Иванов* 1984: 802), равно как и “нижний, водный мир”. Бормотание норн, в котором можно расслышать слова предопределения, напоминает шум-лепет вод (*Ганина* 2005: 217–218). Эти женские божества прядут нить жизни: “Ночь была в доме, / норны явились / судьбу предрекать / властителю юному; / судили, что он / будет прославлен, / лучшим из конунгов / прозван будет. / Так нить судьбы / пряли усердно, / что содрогались / в Бралюнде стены...” (Старшая Эдда. Первая песнь о Хельги Убийце Хундинга: 2–3). При этом норны творят и пространство – владения будущего конунга: “На восток и на запад / концы протянули, / конунга земли нитью отметили ...” (Там же: 4). Вместе с тем “норн приговор” обычно узнают у мыса, т.е. у воды.

Норны сродни древнегреческим богиням судьбы – мойрам. “Мойры – это темная невидимая сила, она не имеет отчетливого антропоморфного облика <...>. Архаические мойры – дочери *ночи* (курсив авт. – Н.К.)”, – пишет А.Ф. Лосев (*Лосев* 1982: 169). Темнота же, ассоциируемая с ночью, – “неотъемлемая часть Бездны, творческого начала, породившего все живое во Вселенной” (*Маковский* 1996: 330). В свою очередь, Бездна, как известно, сопоставима с первозданными мировыми водами: “<...> и тьма над *бездной*, и Дух Божий носился над *водою* (курсив авт. – Н.К.)” (Быт. 1:2). Вместе с тем понятие “темный” может соотноситься и с названиями первозлементов Вселенной – воды и огня (*Маковский* 1996: 331). И хотя мойры, насколько нам известно, утратили связь с водой, все же эта связь косвенно проявляется. Из сказанного следует, что изучаемые нами водные божества творят человеческое бытие, манипулируя струями воды/волосами/нитями.

Возвращаясь к севернорусскому материалу, отметим, что в действиях мифического существа либо некоей безличной силы проявляется вторжение священного в мирскую обыденность. Выходя из первозданных вод и располагаясь на первоземле, этот персонаж (преимущественно в женской ипостаси), равно как и некая недифференцирован-

ная мифическая сила, посредством магических манипуляций с волосами в очередной раз творит мироздание, устанавливает универсальный космический порядок. Он предопределяет течение бытия для социума и индивида, стимулирует круговорот смертей и возрождений. В этом персонаже есть признаки и демиурга, и божества судьбы, и некой безличной силы, и духа воды и пр. В процессе многовекового бытования традиции подобный образ был ассимилирован более поздними персонажами, каковыми являются прежде всего духи-“хозяева” воды. Предпосылками такой ассимиляции послужили общая среда обитания, синкретизм древнейших функций.

Однако, ассимилировав своих предшественников, духи-“хозяева” и сами в какой-то мере утратили признаки своей идентификации. Они обрели “невывразимое выражение”, их действия стали загадочными и непонятными. В данной ситуации исследователи мифологических рассказов констатируют: быличек и поверий о водяном в той или иной локальной русской традиции нет, а если и есть, то они не столь распространены по сравнению с рассказами о домовом или лешем, но и в этих нарративах водяной уже трансформировался в чёрта и т.д. (Коренева и др. 2007: 88–89). На наш же взгляд, в духах-“хозяевах” воды узнаваемы черты их архаических предшественников, в которых отчасти растворились сменившие их персонажи. Этими предшественниками являются “божества всех потоков, всех источников и ключей. <...> Они были там, в водах, с начала мира. <...> Они были сотворены живым током воды, ее магией, источаемой ею силой, ее журчанием” (Элиаде 1999: 197).

Примечание

* В связи с дискуссионностью методологических подходов и принципов, используемых некоторыми современными исследователями для реконструкции архаических мифологем, редакция журнала предлагает заинтересованным читателям принять участие на страницах журнала и в рамках секции на Конгрессе этнографов и антропологов в обсуждении методов реконструкции мифологических систем и проблем “новой мифологии”. (Прим. ред.)

Источники и литература

- Аверинцев 1980 – Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. I. С. 240.
- Аникин 1998 – Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. проф. В.П. Аникина. М.: Изд-во МГУ, 1998.
- Афанасьев 1851 – Афанасьев А.Н. Языческие предания об острове Буяне // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1851. № 9. С. 1–24.
- Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М.: Индрик, 1994. Т. I, III.
- Белецкий 1955 – Белецкий А.А. Задачи Дальнейшего сравнительно-исторического изучения языков // Вопросы языкознания. 1955. № 2. С. 3–27.
- Богаевский 1912 – Богаевский Б.Л. Колосья волос // Известия Отделения русского языка и словесности АН. 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 97–109.
- Волоцкая 1987 – Волоцкая З.М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987. С. 250–266.
- Гаген-Торн 1933 – Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Сов. этнография. 1933. № 5–6. С. 76–88.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 – Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2-х кн. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984.
- Ганина 2005 – Ганина Н.А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М.: Индрик, 2005. С. 212–227.
- Геннеп 1999 – Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Вост. лит., 1999.

- Даль* 1989 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М.: Русский язык, 1989. Т. 1.
- Денисова* 2009 – *Денисова И.М.* Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // Этнограф. обозрение. 2009. № 5. С. 76–92.
- Евсеев* 1994 – Карело-финский народный эпос / Сост., вступ. статья, перевод, прим. В.Я. Евсеева: В 2-х кн. М.: Вост. лит., 1994. Кн. 2.
- 3-ин* 1881 – *3-ин П.* Из области народной демонологии // Руководство для сельских пастырей. 1881. № 43. С. 209–229.
- Иванов, Топоров* 1991 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Мокошь; Пятница // Мифологический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1991. С. 374, 458–459.
- Иванова* 1996 – Вятский фольклор. Мифология / Изд. подгот. А.А. Иванова. Котельнич: Вятский региональный Центр русской культуры, 1996.
- Корепова и др.* 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост.: К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007.
- Криничная* 1988 – *Криничная Н.А.* Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988.
- Криничная* 1995 – *Криничная Н.А.* Нить жизни: реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995.
- Криничная* 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический Проект, 2004.
- Криничная* 2005 – *Криничная Н.А.* Мифологема сотворения мира и ее христианская трансформация (русско-карельские параллели) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: Сб. материалов международной научной конференции. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2005. С. 155–162.
- Криничная* 2008 – *Криничная Н.А.* Окно крестьянского жилища: к представлениям о границе и контактной зоне между мирами в севернорусской мифологии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. С. 131–141.
- Криничная* 2011 – *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011.
- Лосев* 1982 – *Лосев А.Ф.* Мойры // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 169.
- Майков* 1992 – Великорусские заклинания: Сб. Л.Н. Майкова. СПб. – Париж: Изд-во Европейского Дома, 1992.
- Маковский* 1996 – *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996.
- Маслова* 1978 – *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978.
- Мечковская* 2000 – *Мечковская Н.Б.* К характеристике аксиологических потенциалов слова: концепты “круг”, “колесо” и их оценочно-экспрессивные дериваты // Логический анализ языка. Языки пространства. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 299–307.
- Михайлова* 2005 – *Михайлова Т.А.* “Заговор на долгую жизнь”: к проблеме образов “дочерей моря” и “волн судьбы” в ирландской мифологической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М.: Индрик, 2005. С. 192–210.
- НА КарНЦ РАН – Научный архив Карельского научного центра Российской Академии наук. Ф. 1. Оп. 1. Последующие цифры обозначают номер коллекции и порядковый номер текста в ней. Затем указываются место (это районы Карелии) и год записи. Материалы накоплены усилиями многих собирателей. В числе их Е. Азоркина, О. Воронова, Ю.В. Горбунов, Б. Гришанов, Деревянкина, И. Дуплихина, И. Забродина, И. Земзере, Т.В. Иванова, Е. Ильина, С. Коноплева, О.М. Коретина, Т.А. Коски, Н.А. Криничная, В.П. Кузнецова, Е. Кудряшова, С. Кулагина, Т.С. Курец, Л.Ф. Лазарев, Н. Лесонен, М. Лобышева, С.М. Лойтер, М. Нигметова, К.Н. Обухова, Н.Ф. Онегина, Пак, А.Т. Пакконен, Н. Пирогова, Ш. Плескунайте, В.И. Пулькин, А.П. Разумова, Е.И. Рукавова, Т.И. Сенькина, Статуева, Т. Трофимова, Т.И. Тюхий, О. Устинская, Шальнева, В.М. Шелепенко. Полнота сведений о собирателях зависит от данных, которыми мы располагаем.

- Ольденберг* 1907 – *Ольденберг С.Ф.* Критика и библиография новых книг о Тибете // Журнал Министерства народного просвещения. 1907. Ч. IX. С. 250–252.
- Ончуков* 1908 – Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.): Сб. Н.Е. Ончукова. СПб., 1908 (Зап. Имп. Русского географического об-ва по отд-нию этнографии. Т. XXXIII).
- Протп* 1946 – *Протп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946.
- Рабинович* 1982 – *Рабинович Е.Г.* Середина мира // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 428–429.
- Савельева* 2000 – *Савельева Л.В.* Русское слово: Конец XX века. СПб.: Logos, 2000.
- Смирнов, Ильинская* 1992 – Встану я благословясь: Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской обл. / Изд. подгот. Ю.И. Смирновым и В.Н. Ильинской. М.: Русский мир, 1992.
- Толстой* 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 500–502.
- Толстой, Усачева* 1995 – *Толстой Н.И., Усачева В.В.* Волосы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 420–424.
- Топоров* 1982 – *Топоров В.Н.* Космогонические мифы // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Сов. энциклопедия. Т. 2. С. 6–9.
- Топоров* 1993 – *Топоров В.Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. М.: Наука, 1993. С. 3–118.
- Фасмер* 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М.: Прогресс, 1987. Т. III.
- Фрэзер* 1980 – *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.
- Шанский* 1968 – Этимологический словарь русского языка / Под рук. и ред. Н.М. Шанского. М.: Изд-во МГУ, 1968. Т. 1. Вып. 3.
- Элиаде* 1999 – *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- Элиаде* 2000 – *Элиаде М.* Образы и символы (эссе о магиико-религиозной символике) // Миф о вечном возвращении. М.: Науч.-изд. центр “Ладомир”, 2000. С. 125–247.
- Яворский* 1909 – *Яворский Ю.А.* Omne vivum ex ovo: К истории сказаний и поверий о яйце. Киев, 1909.

N.A. Krinichnaia. Water Deity: The Magic of Combing Hair as a Premise for the Creation (on Northern Russian Folklore and Ethnographic Materials)

Keywords: primeval waters, chaos, mythical character, hair combing, magic, creation

The article discusses magical functions of an archaic predecessor of the mermaid, a mythical water character. This female character is drawn on notions of the conversion of primeval chaos into cosmos. By means of hair combing, the mythical entity brings orderliness into the organization of the world, creates both the society and the individual, and stimulates the continuity of rotation of death and re-birth. Having been eventually assimilated by spirits the “water masters”, this female character had also influenced those itself in turn.