

УДК 398 (47)

ДЕРЕВО-ЧЕЛОВЕК: К ПРОБЛЕМЕ СИНКРЕТИЗМА И ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ ФИТОАНТРОПОМОРФНОГО ОБРАЗА (ПО МАТЕРИАЛАМ НАРРАТИВНОГО ФОЛЬКЛОРА КАРЕЛИИ)

Н. А. Криничная

Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН

В мифологических рассказах, дошедших до наших дней, сохраняются синкретические образы «дерево-человек», «дерево-мифическое существо». Их формирование обусловлено анимистической философией природы, тотемистическим мировосприятием, определенными космологическими воззрениями. В процессе длительного бытования эти образы трансформируются. Их антропоморфная сущность выделяется в качестве самостоятельного персонажа. Фитоморфная же составляющая оказывается его атрибутом, локусом или обиталищем. Тем не менее антропоморфизированный персонаж нередко продолжает сохранять в народном искусстве, вербальном и изобразительном, признаки былой соотнесенности с деревом, равно как и дерево удерживает за собой человеческие черты. Обе эти составляющие не порывают былых связей со своим общим архетипом, определяющим границы их трансформаций и переосмыслений.

Ключевые слова: мифологический рассказ, архетип, дерево–персонаж, дерево + персонаж, антропоморфизация, атрибут, синкретизм, дифференциация, трансформация, репродуцирование.

N. A. Krinichnaya. TREE MAN: ON THE PROBLEM OF SYNCRETISM AND DIFFERENTIATION OF THE PHYTO-ANTHROPOMORPHIC IMAGE (BASED ON NARRATIVE FOLKLORE MATERIALS FROM KARELIA)

The mythological stories that have reached our days have preserved the syncretic images of «tree man», and «tree-mythical creature». They formed due to the animistic philosophy of the nature, totemistic world perception, specific cosmological ideas. Remaining in usage for a prolonged time period, these images get transformed. Their anthropomorphic substance is singled out into a separate character. The phytomorphic component, on the other hand, turns into the attribute, locus or abode thereof. Nonetheless, the anthropomorphized character in folk art, both verbal and visual, often retains the traits of former relation with the tree, and so does the tree retain human traits. Neither of the components severs the connection to the common archetype which sets the boundaries for their transformation and rethinking.

Key words: mythological story, archetype, tree–character, tree+character, anthropomorphization, attribute, syncretism, differentiation, transformation, reproduction.

В традиционных представлениях о среде обитания человек с неизбежной закономерностью унаследовал мировосприятие, уходящее своими корнями в эпоху общинно-родовых отношений. Сущность этого мировосприятия метко определена А. Ф. Лосевым: «Но стоило только перенести общинно-родовые отношения на природу (а не переносить их на природу первобытный человек не мог, поскольку они были для него единственно близкими и понятными), как вся природа вдруг становилась мифической и магической, вдруг наполнялась живыми существами...» [Лосев, 1957. С. 9]. Наглядным выражением одухотворения окружающей природы служит, в частности, включение человеческих признаков в синкретический образ дерева, сформировавшийся в народном искусстве, вербальном и изобразительном [Маслова, 1978. С. 95–98].

С другой стороны, в сферу человеческого бытия вошли многие понятия и образы, взятые из мира природы и, в частности, «из жизни дерева» [Потебня, 2000. С. 333]. Так, согласно изысканиям А. А. Потебни, «каково бы ни было собственное значение слова *дерево*, нельзя <...> не признать его сродства с *древьнь*, *древлю*» [Словарь..., 1977. С. 352]. Тот факт, что слово *древний* является прилагательным к *дерево*, подтверждается и современными лингвистическими исследованиями [Потебня, 2000. С. 341]. В слове *род*, осмысляемом как совокупность родичей, предполагается значение произрастания. Лексема же *корень* синонимична понятиям «родина, наследственное имущество, деревня, выселок» [Потебня, 2000. С. 339, 341]. В пословицах *корень*, как и *пень*, – отец, а *отпрыск* – дитя [Словарь..., 1996. С. 115]. Близкое значение имеет и слово *подросток*. В конечном итоге из совокупности подобных представлений ведет свое начало и образ генеалогического древа, связанный с родословной людей и народов. Растительная символика используется и в повседневном обиходе: неопытного человека называют «зеленый», тупого – «пень»/«пень березовый» или «дуб»/«дубина стоеросовая». О маловосприимчивом человеке скажут: «Какая лесина!» [Словарь..., 1996. С. 115]. В числе древесных образов, характеризующих человека, оказывается и *колода*. Этим словом назовут неуклюжего, неповоротливого человека [Даль, 1989. С. 138]. Да еще добавляют: «Лежит, как колодина» [Словарь..., 1995. С. 401].

В этом свете неудивительно, что в мифологических рассказах, как и народном изобразительном искусстве, дерево, помимо собственно растительных черт, нередко наделяется человеческими и даже животными признаками. В традиционных воззрениях крестьянина, во многом основанных на архетипических проявлениях, всегда находится место для представлений о деревьях-людях, деревьях-животных и даже деревьях-людях-животных. В последнем случае различные (фито-, зоо-, антропоморфные) свойства смыкаются в едином синтетическом образе.

Особенно подвержено мифологизации восприятие сосны, ели, можжевельника, березы, липы, осины, ольхи, черемухи и других деревьев. Приоритет в таком ряду имеют вечнозеленые и долговечные растения [Ершов, 2004. С. 83–98; 2006. С. 69–74]. Обычно это объекты фитолатрии, что обнаруживается в культе данных растений, равно как и в осмыслении их в качестве одушевленных существ, формирование образов которых обусловлено анимистической философией природы. И все же в мифологических рассказах дерево любой породы – это «образ, символ, архетип в самой его структуре, в той *целокупности*, которая вмещает в себя все отдельные „истории“, не смешивая, однако, их воедино» [Элиаде, 2000. С. 236]. Показателен тот факт, что в некоторых языках слова, родственные лексеме *дерево*, обозначают определенную породу дерева (например, лит. *dervá* «сосна»), или же – и дерево, и определенную породу дерева (греч. *δρῦς* – «дерево, дуб»), или – и лес, и определенную породу дерева (галльск. *dervo* – в мест. нар. *Dervus* – «дубовый лес») [Фасмер, 1986. С. 502]. Об изначальной присущей языку нерасчлененности собирательных и единичных, абстрактных и конкретных понятий писал в свое время А. А. Потебня: «Собирательное значение рус. бор, красный хвойный лес, предполагает единичное значение хвойного дерева и дерева вообще» [Потебня, 2000. С. 340]. Подобная языковая ситуация предопределяет синкретизм образа дерева в мифологии. К слову сказать, его абрисы достаточно условны и в орнаментике вышивки, где в лучшем случае различимы лишь обобщенно-стилизированные очертания строгих хвойных и «кудрявых» лиственных деревьев [Маслова, 1978. С. 98].

В мифологических же рассказах, зафиксированных на позднем этапе их бытования и тем самым адаптированных к новому уровню чело-

веческого сознания, порода изображаемого дерева обычно называется, но каждое из них наделяется такими типовыми признаками, которые от принадлежности к той или иной породе, по сути, не зависят. В бинарных оппозициях *старый – молодой, высокий – низкий, толстый – тонкий* и пр. сакрализованному образу всякий раз соответствует первый из членов дуальной модели: «старая древесина, толстая, вековечная»; «ель стоит, на два человека, наверно, есть руками охватить» [АКарНЦ РАН, колл. 133, текст № 88]; «что ни на есть самая высокая ель» [N., 1888. С. 979–980]. В других случаях почитаемое величественное дерево имеет раскидистую крону. Иногда подразумевается, что такое дерево стоит здесь с основания мира, осмысляемого в узколокальных масштабах.

Несмотря на то что подобные растения сохраняют фитоморфный облик, их жизнь в соответствии с анимистическим мировосприятием отождествляется с человеческой. В «жилах» этих деревьев, как выясняется, течет кровь. Например, в одном из эпизодов сказки кучеру, которому было приказано убить мальчика, слышится некий раздающийся не здесь, а где-то «в стороне» (знак потусторонности) голос: «„Оставь мальчика живого, а ударь в пень. Из пня на ты крофь брызнет <...>“. Приходит он к барину, сицяс барин и спрашивает ево: „Убил ли ты мальчика?“ – „Вот и крофь (курсив мой. – Н. К.) на мне“» [Соколовы, 1915. С. 287].

В севернорусских поверьях, имеющих аналогии в мифологии народов мира и восходящих к тотемическим представлениям, в дереве заключена внешняя душа человека, срок жизни которого ограничен продолжительностью жизни соотнесенного с ним дерева, и наоборот. И потому индивид не умирает, пока живо дерево, являющееся своего рода вместилищем его жизненной силы, или души: «А у нас вот старик был <...>, дак говорит: „Пока эта ель не падет да на наволоке, дак я не помру“. Ель пала – ведь ён помер. А ель не пала, пока [он] не помер. <...> Ель пала – он пал, и он помер» [АКарНЦ РАН, колл. 184, текст № 74]. Взаимообусловленность и предопределенность жизни человека и дерева, синхронность и качественная однородность актов смерти того и другого выражена посредством параллелизма между природным и человеческим естеством: ель пала – человек пал, ель не пала – человек жив. Мало того, вся жизнь человека, по поверьям, проходит соответственно росту и здоровью дерева, высаженного при его рождении [Логоинов, 1993. С. 113–114]. Конкретизацию этой коллизии можно обнаружить в архаических этнокультурных традициях. Так, в одном бенгальском сказании, отправляясь в дальнюю

страну, принц своими руками посадил во дворе дерево и наказал родителям: «В этом дереве – моя жизнь. Пока оно цветет и зеленеет, знайте, что и моей жизни ничто не угрожает. Если вы увидите, что часть листьев на дереве увядает, знайте, что и мои дела плохи. Когда же дерево совсем иссохнет, знайте, что меня уже нет в живых» [Фрэзер, 1980. С. 743]. Мифологическая коллизия «дерево и человек» дублируется ситуацией «дерево и животное». Стоит пастуху, нарушив запрет, срубить ствол дерева или его ветки, как погибает такое же количество животных в стаде [Ведерникова, 2003. С. 112]. Подобным способом проявляется философия соотнесенности жизни человека или домашнего животного с жизнью природы, в данном случае – дерева.

Реминисценции представлений о деревьях-тотемах, отчасти трансформировавшихся в почитаемые священные деревья, бытовали в селениях, расположенных на границах Новгородской губ., еще в конце XVII – начале XVIII в. Речь идет о большом «можжевеловом дереве», стоявшем посередине «можжевелового леска», возвышающегося на холме и заботливо огороженного крестьянами близлежащей деревни в качестве сакрального природного объекта. Будучи одной породы с окружающими деревьями, оно выделяется среди них своим ростом и локализацией в центре. О культе этого дерева свидетельствуют адресованные ему жертвоприношения: первые зерна нового урожая, первое молоко отелившейся коровы, первое молоко роженицы. В числе приношений также пища и вино, предназначавшиеся для праздников [Обычаи..., 1842. С. 116]. Эти жертвы, символизирующие идею начала, непечатости, полноты, призваны были, согласно народным верованиям, обновлять и воссоздавать при всяком поворотном событии магическую силу священного дерева, со временем убывающую и растрченную, чтобы и на будущее обеспечить урожай, приплод животных, прибавление в семейно-родовой общине. Это своего рода древо жизни, приравненное к некоему энергетическому центру наподобие тотемического.

Еще в большей степени, чем можжевеловое дерево, в севернорусской традиции почитались сосна, ель, береза. Устойчив мифологический сюжет: один знакомый мужик (обычно его называют по имени или по имени-отчеству) распилил на дрова то или иное священное дерево. За это он был сразу же наказан: у виновника отнялись ноги или же с ним что-то случилось-сделалось [Ведерникова, 2003. С. 125–126]. В другой бывальщине свекра, который начал рубить березу, при первом же ударе так швырнуло, что он и умер из-за этого ушиба: «А он во сне видел: не

надо было трогать эту березу» [АКарНЦ РАН, колл. 192, текст № 31]. Ведь, согласно анимистическим верованиям, сорвать ветку с дерева означает сломать руку невинному человеку, а срубить почитаемое дерево – то же, что совершить убийство. Древесный дух либо некая приравненная к нему сила наказывает каждого, кто осмелится срезать с обожествляемого дерева сук, ветку или хотя бы лист [Фрэзер, 1985. С. 132, 363].

И даже если речь идет о почитаемом сухом дереве, то рубить его все равно нельзя. Не случайно в русских загадках сухое дерево служит метафорой покойника: «Бегунчики бегут, ревунчики режут, *сухо дерево* несут. В *сухом дереве* не дышит, не пышет» [Митрофанова, 1968. С. 62]. То же наблюдается и в других, более архаических, этнокультурных традициях: сухое дерево, гнилой пень уподобляются мертвым людям [Анисимов, 1958. С. 73]. В одной из бывальщин стоило «дедке» «тюкнуть» топором по суку сухой сосны, стоящей за рекой (знак потусторонности), чтобы употребить ее на дрова, как тотчас же у его ног, откуда ни возьмись, появилась маленькая собачка, а вслед – и «мужчина», «такой высокой и в таком не балахоне, а в таком, как, говорит, плаще» [АКарНЦ РАН, колл. 73, текст № 203]. В этом «мужчине» виновник сразу опознает лешего, в образе которого, помимо прочего, есть признаки предка, покойника, но в первую очередь – древесного духа, покровителя деревьев и т. п. [Криничная, 2001. С. 341–448, 515–523]. Иначе говоря, леший и сам в какой-то мере отождествляется с этим сухим, а значит, и мертвым деревом.

В быличках, бывальщинах, поверьях деревьев чаще представлены живыми существами. Они наделены способностью двигаться: переходить с места на место и даже бежать по лесной дороге: «Ехала я уже обратно, еду по большой дороге <...>. Вот, говорит, еду и вдруг вижу: впереди меня елка <...>. Смотрю: идет елка впереди меня. Неладное дело! Я замедлю ход лошади – елка останавливается. Пушу лошадь побыстрее – елка как будто бежит. Неладное дело, нечистая сила. Начинаю быстро читать воскресную молитву. Елка начинает вроде бы [отставать]. „А, – думаю, – подействовало“. Вдруг сзади кто-то кричит – вторая елочка – и тоже бежит следом. Страшно! А вторая елочка как будто ветками машет и говорит: „Вернись обратно, вернись обратно!“» [АКарНЦ РАН, колл. 192, текст № 15]. Вернувшись в ту деревню, куда она ездила, женщина увидела, что у сватьи амбар горит, и помогла тушить огонь. Поскольку в мифологических представлениях славянских, финно-угорских и других народов «ель как дерево предков» была связующим звеном между миром умерших и

миром живых [Ершов, 2009а. С. 38], то участие елки в человеческой повседневности вполне соответствует архетипической ситуации, определяемой моделью «предки – потомки».

В аналогичной коллизии не исключена и дифференциация двух взаимосвязанных мифологических персонажей – антропоморфного существа и дерева: « <...> часто древесный дух (это одна из составляющих образа лешего. – Н. К.) мыслится независимо от дерева» [Фрэзер, 1980. С. 147]. Так, например, бегущий рядом с передовым оленем леший, «резвой, сильный», поравнявшись с лесиной, стоящей у дороги, сливается с ней [АКарНЦ РАН, колл. 39, текст № 13а], как бы возвращаясь к изначальному своему синкретизму, который в дошедшей до нас традиции представлен, в частности, образом лешего-ели: «Сам весь еловый, и руки, и голова» [Черепанова, 1996. С. 48]. Параллельно бытует и антропоморфизированный образ этого мифического существа, где его древесные признаки сохраняются лишь в рудиментах. Так, у лешего может быть зеленая борода, а лесные женщины одеты в «лиственные платья», и даже одеяло у них изготовлено из листочков осины. Но чаще бывшие фитоморфные признаки трансформируются в соответствующие атрибуты *зеленого* цвета: «Хозяин лесу есть. В зеленой одежде ходит, в ботинках, и кепка, фуражка зеленая» [Черепанова, 1996. С. 47].

В фольклорно-мифологическом восприятии дерево преимущественно антропоморфизировано. В русских народных загадках береза уподобляется Федосье с распущенными волосами, а сосна – бабке, у которой, несмотря на ее сто лет, так и нет горба. Дерево имеет свой пол и возраст. Оно дышит, глядит, молчит, плачет, дрожит, веселит, одаривает гостинцами. Дерево одето в платье, рубашку, кафтан, зипун и пр.:

На полянке девчонки
В белых рубашонках,
В зеленых полушалках (Березы).
[Митрофанова, 1968. С. 64]

С другой стороны, как дерево предстает в человеческих одеяниях, так человек в соответствии с ритуальным ряженьем облачается в свежие зеленые ветви, уподобляясь дереву-тотему либо играя роль древесного духа [Зеленин, 1937. С. 52, 57–60].

В быличках и сказках деревья владеют речью: разговаривают друг с другом, вступают в диалог с контактером. Как и у людей, у них есть свой жизненный цикл: рождение, брак, смерть. Например, в быличках и псевдобыличках, хотя и в переосмысленном виде, нередко пульсирует архетип, обусловленный древними представле-

ниями о возможности брачных отношений между человеком и деревом, отождествляемым с женщиной: «И ажно ташшить сосну абнёмши! И сосну цаловал и ташшить яе с собой! [приняв сосну за свою жену Таню]» [Власова, Жекулина, 2001. С. 253]. Коллизия, напоминая известные есенинские стихи: «Как жену чужую, обнимал березку ...». Заметим, что аналогичный эпизод обнаруживается и в других этнокультурных традициях: например, нивх, прижимавший к себе, как ему казалось, женщину, спустившуюся с сопки, обнаружил, открыв глаза, что обнимает лиственницу [Таксами, 1976. С. 205]. «Обычай вступления в брак с деревьями до сих пор практикуется мужчинами и женщинами в Индии и других восточных странах», — писал в свое время Д. Д. Фрэзер [1980. С. 17].

Деревья, принадлежащие к одной породе, поддерживают между собой родственные связи, испытывая друг к другу человеческие чувства. Они блюдут идущие из глубины веков установления, незыблемо храня по отношению к людям закон гостеприимства: «Пришел мужик к сосенке и подавался: „Сосенка-матушка, пусти ночевать“. К сосне ночью приходит другая: „Поди, — говорит, — матушка умирает“. Сосна говорит: „Нельзя, у меня ночлежник запущен“. Вот она другой раз к ней приходит: „Иди ты, — говорит, — скурее“. — „Нельзя, — говорит, — раз у меня ночлежник запущен“. Вдруг не так далеко сосна повалилась, шум по лесу пошел. Мужик все слышал то» [АКарНЦ РАН, колл. 7, текст № 24].

Характерно, что архетип «дерево-человек-жилище» продолжает удерживаться и в народном изобразительном искусстве даже на позднем этапе его бытования. Отчетливо обозначаясь в вышивке [Динцес, 1947. С. 67–94], он дублируется и в архитектуре: дерево — опорный (подчас антропоморфный) столб — изба, равно как и дерево — «намогильный столбик» (нередко это человекоподобный идол) — «намогильный домик» («домовина», генетически родственная архаичным формам жилища) [Денисова, 1990. С. 100–114; Медведев, 2003. С. 198–209].

В дошедшей до нас традиции преобладают образы деревьев, в которые в момент смертельной опасности либо после своей смерти перевоплотились люди. Например, в сказке часто принимает облик дерева героиня, спасающаяся от преследования. В балладе о Василии и Софье влюбленные, реинкарнируясь в деревья, растущие на их могилах, переплетаются своими ветвями и корнями, проявляя в новых, древесных, формах прежние человеческие чувства. Как отмечает Э. Тэйлор, «учение о переселении душ признаёт в широких размерах возможность перехода человеческих душ в дере-

вья» [Тэйлор, 1939. С. 288–289]. Антропоморфный код, обнаруживаемый в растительных образах, глубоко укоренился в данной этнокультурной традиции, о чем, в частности, свидетельствуют русские народные песни, в которых деревья, будь это клен и береза либо дуб и рябина, испытывают привязанность друг к другу: «Березка к клену на плечо не раз склоня-, не раз склонялась горячо...»; «Тонкими ветвями я б к нему прижалась и с его листвою день и ночь шепталась...». В соответствии с традицией плоть дерева приравнивается здесь к человеческому телу, а шум листвы — к человеческой речи. (Вспомним при этом о друидах, которые полагали, что по шелесту листьев можно истолковать прорицание, исходящее от духа дерева.) Персонаж, в котором сочетаются человеческие и древесные черты, обнаруживается и в орнаментике вышивки. Так, в материалах, собранных в 1926 г. в Заонежье, среди изображений, имеющих культовое происхождение, довольно часто встречаются фигуры женщин, которые сливаются со священными деревьями либо чередуются с ними [Кнатц, 1927. С. 71]. При этом, как показывают вепсские вышивки, верхняя часть мифического дерева плавно перерастает в человеческий торс с поднятыми по диагонали *руками*-ветвями, а низ ствола, также приравниваемого к человеческому телу, снабжается *ногами* [Косменко, 1984. С. 75, 77]. Подобное изображение варьируется: руки либо вырастают из ветвей, либо трансформируются в ветви.

Иногда дерево — это совокупность родственных между собой персонажей. Причем основной персонаж перевоплотился в ствол, а производные от него — в ветви. Такова баллада о загубленной свекровью невестке с «малыми детушками». Уже А. А. Потебня заметил, что «сближение ветки и дитяти в песнях очень обыкновенно» [Потебня, 2000. С. 342]. Вместе с тем широкое распространение во многих этнокультурных традициях получили и поверья о происхождении из ветвей дерева людей, положивших начало отдельным родам и целым народам [Веселовский, 2009. С. 341–342].

Нерасчлененность дерева и человека в мифологическом сознании дублируется слитностью дерева/леса и лешего, в котором есть признаки как человека (предка, покойника), так и природной стихии (в частности, древесного духа).

Образ «дерево-человек», как и образ «дерево-леший», в процессе бытования трансформируется. В результате антропоморфная сущность некогда синкретического образа постепенно выделяется в качестве самостоятельного персонажа. Фитоморфная же составляющая оказывается в этом случае его атрибутом,

локусом или обиталищем. Например, в одной из бывальщин дерево изображается как своего рода повозка-волокуша, принадлежащая мифическим лесным существам. Будучи чрезвычайно архаической по своему происхождению и уже выходящей из употребления в крестьянском быту, она теперь предстала как средство передвижения мифических участников свадебного поезда. «Черти» тянут *ель за вершину*, соотносимую с верхним миром, а *на комле*, связанном с нижним миром, располагаются «поездане» [АКарНЦ РАН, колл. 184, текст № 61]. В данном эпизоде как бы иллюстрируется заключенная в горизонтальной вертикальной модели Вселенной, где мифические существа, по сути, перемещаются из одного мира в другой. Такое перемещение предусмотрено логикой свадебного ритуала, семантика которого в качестве обряда перехода (*rites de passage*) сохраняется, по верованиям, и в инобытии. В большинстве же мифологических рассказов деревья осмысляются как атрибуты разгневанного лешего, которыми он изгоняет нарушителей ритуально-этикетных норм из своих владений: «<...> *соснами* как начнет хлестать либо *елками* – неделю лежать будешь» [АКарНЦ РАН, колл. 171, текст № 86]. Нередко деревом маркируется локус, куда леший или колдун, находящийся с ним в договорных отношениях, возвращает пропавшую в лесу животину: «Пооди, – говорит, – завтра (сосна у нас была, как ехать по дороге) кобыла твоя будет там» [АКарНЦ РАН, колл. 140, текст № 52]. И, наконец, дерево – это жилище духа-«хозяина» леса. Таковым может быть «вековая елка». Сам же леший уже полностью дифференцирован из своего древесного «контекста»: некоего дядю Андрея, опрометчиво срубившего его обиталище, «хозяин» преследовал до самой деревни, а на второй год сжег у него овин [Ефименко, 1877. С. 194].

Антропоморфизированный персонаж, уже как будто окончательно отделившись от дерева, зачастую продолжает сохранять признаки былой соотнесенности с ним: «А в этой осины сидит человек, ноги на земле, а голова выше осины. И сапоги блестят, лакированы сапоги» [АКарНЦ РАН, колл. 142, текст № 10]. Такую связь в мифологических рассказах и поверьях обнаруживает прежде всего леший либо его эквивалент, принадлежащий к этому же типологическому ряду, равно как и мировое древо, нередко имеющее антропоморфные очертания. И выражена подобная соотнесенность по-разному. В одной из бывальщин мальчик, заблудившись в лесу, встретил там «старика» в армяке, «мохнатом, словно мохом обросшем, цветом темном, как дубовом». Вставая на день под «корявый дуб» и закрыв мальчика этим армяком,

«старик» сливается с деревом настолько, что ни сам он, ни упрятанный мальчик не обнаруживаются людьми, проходящими совсем рядом [Смирнов, 1922. С. 76]. (Впрочем, в некоторых вариантах этого сюжета мальчик, локализованный под деревом (т. е. у корней, на грани миров) и почти слившийся с ним («сидит <...>, скорчившись», т. е. пребывая как бы в эмбриональном предсуществовании), все же был замечен шедшим мимо мужиком, тогда как покровительствующий ему лесной старик, принадлежа иному миру, так и остался невидимым: «„Ты с кем здесь?“ – „Я, – говорит, – с отцом“ <...> – „А кто твой отец?“ – „Старик“» [Рыбников, 1991. С. 185].) В другом рассказе соотнесенность лешего с деревом проявляется в том, что он, показываясь в облике мужика, одет в «орешниковый ермик» [Богатырев, 1916. С. 49], т. е. в армяк из орешника (вариант: имеет цвет этого куста), что также делает мифическое существо неотличимым от природного объекта.

Иногда соотнесенность лесных стариков и старух с деревьями проявляется в устойчивой локализации под ними, что служит знаком приближенности этих персонажей к нижнему миру, который, по сути, еще не отличаясь от верхнего мира, отнюдь не воспринимается как преисподняя. Лесных стариков, по рассказам, часто видят раскладывающими огонь под густыми деревьями и греющимися около него (знак синкретизма этих мифических антропоморфных существ с покойниками), а также лесных старух, которые сидят поодиночке под деревьями и воют или кряхтят своими дрожащими голосами [Петров, 1863. С. 65]. Не случайно и в псевдобыличке мужик, выдавая себя за лешего, встает не лишь бы где, а именно под деревом – в наиболее характерном для него локусе [АКарНЦ РАН, колл. 23, текст № 408].

Связь мифологического персонажа с деревом проявляется и в локализации его на этом природно-экзистенциальном объекте. Так, зооантропоморфный леший, принявший облик белки, но выдавший себя в момент смертельной опасности человеческим голосом, располагается при закате солнца, знаменующем «размыкание» миров, на ели [Соколовы, 1915. С. 196], осмысляемой в качестве медиативного топоса. И еще одна версия соотнесенности мифического антропоморфизированного существа с деревом: «лесной» подвешен «в *деревине*». Он просит охотника вызволить его оттуда. Заметим, что и в данном случае не исключены глухие отголоски древнего похоронного обряда «с погребением в колоде, установленной на дереве» [Иванов, 1976. С. 180]. Дело в том, что в новгородских говорах *деревина* – это не только отдельное дере-

во или срубленный ствол, бревно, но и *колода*, отождествляемая в народных говорах с долбленным гробом [Даль, 1989, т. 1. С. 430]. Вообще, образ дерева устойчиво включен в символику похоронного обряда. (Этнографическим аналогом этому фольклорному мотиву можно считать древний обычай захоронения. Его реминисценции зафиксированы, в частности, в бурятской традиции, где по завершении кремации умершего шамана пепел «замуровывали» в толстую сосну [Михайловский, 1892. С. 94].) Некогда захоронению в дереве подвергались и простые смертные. Рудименты представлений о таких формах данного обряда сохранились, к примеру, в удмуртской фольклорно-этнографической традиции. В ней зафиксирован «архаический способ захоронения в лубе (по сути, в коре дерева. – Н. К.), обвязанном лыком (т. е. полосами коры. – Н. К.), или в колоде, когда человек, согласно мифологическому мировоззрению, должен был стать „сердцевинной дерева“, т. е. вернуться туда, откуда он пришел» [Владыкина, 2009. С. 39]. Со временем этот способ захоронения трансформировался в обряд спуска стариков на лубе: «На лубе отца спустил – и сам того же жди» [Даль, 1989, т. 2. С. 270]. Семантическим эквивалентом захоронению в лубе является погребение в колоде («дубовая колода, просторная»), зафиксированное, в частности, былиной о Михаиле Потыке и Марье Лебеде Белой. Как считает Д. Д. Фрэзер, страх перед покойниками имел первостепенное значение в развитии поклонения деревьям и – шире – в формировании первобытной религии [Фрэзер, 1980. С. 8].

Есть и другие разновидности проявлений былой нерасчлененности мифологического персонажа с деревом. На какой-то момент выделившись из этой синкретической общности, он может в очередной раз раствориться в ней. Так, леший, добежав до «шляповатки (лесина такая, без сучьев, только с вершинкой)», «там пропал», «не стало его» [АКарНЦ РАН, колл. 39, текст № 13а]. Действие противоположной направленности можно обнаружить лишь в наиболее архаических этнокультурных традициях, например, в звенкийской. Здесь дух дерева (это одна из составляющих в образе лешего) высывается по самую грудь из корней дерева [Анисимов, 1958. С. 84], связанных с нижним миром [Ершов, 2009б. С. 350–355].

В нарративном творчестве обнаруживаются и следы былой слитности образов человека и дерева. Сохранившись до наших дней лишь в реликтовых формах, они проявляются в галлографических образах, обусловленных измененным состоянием сознания людей, переживающих «предельные» кризисные ситуации. Тем не ме-

нее, вызванные к жизни «обманом зрения», галлографические образы устойчиво основываются на архетипах. Как повествуется в одном из рассказов, женщины, проходя по лесу, видят издали свою односельчанку Марью: «<...> так Марья, наверное, черное платье. Марья, наверно, наклонилась» [АКарНЦ РАН, колл. 133, текст № 100]. Однако когда женщины приблизились к ней, выяснилось, что это вовсе не Марья, а *нагибина*, т. е. наклоненное дерево, имеющее изгибы наподобие локтя или колена [Словарь..., 1983. С. 47; Даль, 1989, т. 2. С. 392; Словарь..., 1996. С. 307], что усиливает ассоциации дерева с человеком. Следы былой соотнесенности дерева-*нагибины* с человеком высвечиваются даже в параллелизме частушки, где нагнувшиеся деревья сопоставляются с обиженными девушками:

Я поехал в лес по дрóва –
 Елочки нагнулися.
 На беседу не пришел –
 Девочки (курсив мой. – Н. К.) надулися.
 [Власова, Горелов, 1965. С. 69]

В других галлографических образах дает о себе знать архетип «животное-дерево»: «<...> видим, что, говорит, будто *конь* наш стои́т, серый был, как будто он наклонят голову и ест. Подъехали – береза. Склонивши *береза* (курсив мой. – Н. К.) стои́т» [АКарНЦ РАН, колл. 201, текст № 220]. Подобной *нагибине* – изогнутому стволу/стеблю/изогнутой ветви некогда придавался мифологический смысл, иначе этот образ не сформировался бы в орнаментике вышивки. Здесь он мог составлять основную часть узора – *серёдку* либо помещаться в дополнительной полосе – *подузоре* [Маслова, 1978. С. 104–105].

Аналогичная трансформация образа «дерево-персонаж» в образы «дерево+персонаж» наблюдается и в легендах, где типологически сходные коллизии христианизированы. В одном из таких произведений внутри дерева локализуется сама Богородица, оставшаяся бесприютной после разорения часовни Казанской Божией Матери: «В роще в лапту играли, это до войны было. Мой отец ухом прислонился к дереву и слышит, будто женщина плачет. – „Кто ты? Чего ты плачешь?“ – [спрашивает отец]. – „А это я, Пресвятая Матушка Богородица, у меня всё украли, всё унесли, даже платка на голову нет“. Потом проверили: а все заветы из часовни унесли – украли» [Ведерникова, 2003. С. 127]. (Подобные представления основаны на древних верованиях, в соответствии с которыми растения заключают в себе некую внутреннюю сущность. Это может быть душа/дух дерева либо его *сердцевина*. Последнее находит отражение в загадке: «Ростом с сосну, от станового корня до макушки, а от земли не видать» [Садовников, 1959.

С. 167].) Архаическим предшественником «древесной» Богородицы был не кто иной, как языческий древесный дух, живущий в теле дерева, обративший его в свое обиталище и говорящий оттуда. Отождествление Богородицы, по сути, с духом дерева имеет аналоги в древних этнокультурных традициях. Так, с духом дерева идентифицировался древнеегипетский бог Осирис. Согласно дошедшему до нас описанию связанного с ним обряда, изображение Осириса изготавливали из сердцевины, выдолбленной из сосны, а затем опускали эту фигуру, как труп, в образовавшееся дупло. Трудно вернее выразить представление о дереве как об обиталище мифического существа [Фрэзер, 1980. С. 362–363, 422]. По буддийским же сказаниям, «сам Будда во время своих метаморфоз был сорок три раза древесным гением» [Тэйлор, 1939. С. 396].

Аналог «древесной» Богородице обнаруживается в вышивке. Например, это женщина, совмещенная с деревом в одной фигуре: ее платье сливается с треугольным основанием дерева, символизирующим его комель и корни. И наоборот, в изобразительном искусстве встречается дерево, имеющее очертания человека. Раскинув широкие ветви, уподобляющиеся рукам с кистями, оно как бы растворяется в женской фигуре [Маслова, 1978. С. 115; Косменко, 2003. С. 160].

В другой же легенде христианизированный персонаж, представленный в аналогичной ситуации, локализуется не в дереве, а у дерева, т. е. уже выделяясь из него: «<...> один мужик шел с Горки и встретил старичка седатого [святого Макария]. – „Ты чего здесь?“ – „Я там жил, а домик мой увезли в Горку. Вот места себе ищу. Вот где я место себе облюбовал, здесь у березок (курсив мой. – Н. К.), вот где мой домик будет“» [Ведерникова, 2003. С. 128]. Соответственно не в каком-либо ином месте, а именно «у большого ветвистого дуба» останавливается, по легенде, святой Георгий, унаследовавший от своих архаических предшественников функции покровителя волков. Локализованный у этого дерева, он «начал рассылать волков в разные стороны и наказывать всякому, чем и где пропитаться» [Афанасьев, 1957. С. 476]. Такое соотношение имеет широкий контекст. В буддийской мифологии каждый из будд всех времен и во всех мирах, находясь в состоянии аскетического сосредоточения, достигал просветления именно под деревом *бодхи*, что и означает «просветление» [Мяль, 1980. С. 192]. Устойчиво локализируются под деревом и фольклорные персонажи, имеющие реальные прототипы. Так, в частности, Элиас Лённрот, который, по преданию, записывал карельские руны, сидя под сосной, названной впоследствии его име-

нем: «сосна Лённрота». С другой стороны, под этой же сосной претерпевали состояние творческого вдохновения и рунопевцы.

Реликтовые проявления субъектно-объектной нерасчлененности образа дерева-человека в фольклорно-мифологической традиции сохраняются до наших дней. Вместе с ними в пережиточных формах удерживаются и древние представления о невыделенности человека из мира природы. При этом стирается сама грань между материальным и духовным, природным и культурным, равно как и между реальным и мифическим. В силу адаптации образа дерева-человека к изменяющимся условиям он со временем превратился в поэтический троп, получив законное право на существование в новую эпоху. Средством подобной адаптации оказалась и дифференциация данного субъектно-объектного образа на самостоятельные составляющие – субъект и объект. Однако эти составляющие не порывают былых связей со своим общим архетипом, определяющим возможности их трансформаций и переосмыслений.

Литература

АКарНЦ РАН – Архив Карельского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1. Последующие цифры обозначают номер коллекции и номер текста в ней.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: АН СССР, 1958. 235 с.

Афанасьев А. Н. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М.: Гос. изд-во худ. лит.-ры, 1957. Т. 1. 515 с.

Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда: (Из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–86.

Ведерникова Н. М. Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. ст., сост., примеч. Н. М. Ведерниковой. М.: Ин-т Наследия, 2003. 147 с.

Веселовский А. Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М.: РОССПЭН, 2009. 624 с.

Владыкина Т. Г. Языковые клише ритуализированных норм поведения удмуртов // Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. М.: Гос. Респ. центр русского фольклора, 2009. С. 34–41.

Власова З. И., Горелов А. А. Частушки в записях советского времени. М.; Л.: Наука, 1965. 496 с.

Власова М. Н., Жекулина В. И. Традиционный фольклор Новгородской области. СПб.: Алетейя, 2001. 542 с.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М.: Русский язык, 1989. Т. 1. 699 с.; Т. 2. 779 с.

Денисова И. М. Дерево–дом–храм в русском народном искусстве // Советская этнография. 1990. № 6. С. 100–114.

Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография. 1947. № 2. С. 67–94.

Ершов В. П. Вечнозеленые – вечноживущие (Ель – дерево предков) // Кенозерские чтения. Архангельск: Правда Севера, 2004. С. 83–98.

Ершов В. П. Вечнозеленые маркеры // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников. Петрозаводск: Музей «Кижы», 2006. С. 69–74.

Ершов В. П. Ель как медиатор «чужого» дома мужа // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск: ПетрГУ, 2009а. С. 38–41.

Ершов В. П. Ель – Мировое дерево (корни, вершина) // Культурное и природное наследие Европейского Севера. Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 2009б. С. 349–358.

Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии: В 2-х ч. М., 1877. Ч. 1. 223 с.

Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л.: АН СССР, 1937. 79 с.

Иванов С. В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 161–188.

Кнатц Е. Э. Вышивки Заонежья // Искусство Севера. Л.: Academia, 1927. С. 62–76.

Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л.: Наука, 1984. 200 с.

Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 2003. 220 с.

Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб.: Наука, 2001. Т. 1. 580 с.

Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 1993. 228 с.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.

Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978. 207 с.

Медведев П. П. Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья (К вопросу о взаимосвязи поморской культуры и традиций старообрядчества) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 195–210.

Митрофанова В. В. Загадки. Л.: Наука, 1968. 255 с.

Михайловский В. М. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки // Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1892. 115 с.

Мялль Л. Э. Буддийская мифология // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 190–195.

Н. Большая Шалга (сельский приход в Каргопольском уезде) // Олонецкие губернские ведомости. 1888. № 99. С. 979–980.

Обычаи и поверья финнов // Олонецкие губернские ведомости. 1842. № 31. С. 116.

Ончуков Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.). СПб.: Типография А. С. Суворина, 1908. 646 с.

Петров К. Повенецкие карелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 18. С. 65–66.

Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. С. 329–356.

Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3-х т. Петрозаводск, 1991. Т. 3. 365 с.

Садовников Д. Н. Загадки русского народа. М.: МГУ, 1959. 335 с.

Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4. М.: Наука, 1977. 403 с.; Вып. 8. М.: Наука, 1981. 351 с.; Вып. 10. М.: Наука, 1983. 327 с.

Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6-ти вып. Вып. 2. СПб.: СПбГУ, 1995. 448 с.; Вып. 3. СПб.: СПбГУ, 1996. 416 с.

Смирнов М. И. Сказки и песни Переславль-Залесского уезда. М.: Цустрин, 1922. 98 с.

Соколовы Б. М. и Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М.: Изд-во Отд-ния русского языка и словесности Имп. АН, 1915. 665 с.

Таксами Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 203–216.

Тэйлор Э. Первобытная культура / Пер. с англ. М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1939. 567 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. В 4-х т. М.: Прогресс, 1986. Т. 1. 576 с.

Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Пер. с англ. М.: Изд-во пол. лит-ры, 1980. 831 с.

Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1985. 511 с.

Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб.: СПбГУ, 1996. 212 с.

Элиаде М. Избр. соч.: Миф о вечном возвращении / Перевод с франц. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Криничная Неонила Артемовна

главный научный сотрудник сектора литературы и фольклора, д. филол. н.
Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН
ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск, Республика Карелия, Россия, 185910
эл. почта: vmp@sampo.ru
тел.: (8142) 562742

Krinichnaya, Neonila

Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, Russian Academy of Science
11 Pushkinskaya St., 185910 Petrozavodsk, Karelia, Russia
e-mail: vmp@sampo.ru
tel.: (8142) 562742