

**«В ТЕХ БОЛОТАХ ЗЫБУЧИИХ...»:
МИФОЛОГЕМА БЛУЖДЕНИЯ
В СВЕТЕ ПЕРЕХОДНЫХ ОБЯДОВ
(по материалам северо-русских мифологических рассказов)**

Рассматривая переходные обряды совершеннолетия, Т.А. Бернштам отмечает, что «состояние сна / дремоты метафорически сопоставимо со смертью и потому во всех мировых верованиях, ритуалах и фольклоре символизирует “переход” (в мир иной, страну предков, волшебное царство и т.п.)» [Бернштам 1986: 28]. Элементы, важные для реконструкции переходных обрядов, исследователь выявляет в некоторых молодежных играх, в частности в песенно-плясовой игре под названием «Дрёма», включающей мотив «дремоты». Соотнося наименование персонажа Дрёма с глаголом *дремать*, прежде всего с его основой *дрём*, Т.А. Бернштам обращает внимание на превалирующее в нем значение «дремота, сон», связанное с вялостью, лежебокой, лентяем. В этом свете Дрёма предстает как персонаж, погруженный в сон / транс и тем самым пребывающий в состоянии перехода. Другое же значение основы *дрём* (*чаща, труппа, непроходимое болото*) ею не рассматривается.

О роли болота как природно-экзистенциального пространства и о семантике мотива блуждания по нему, приравненного в мифологическом сознании к переживанию лиминального состояния, и пойдет речь в настоящей статье. Причем болото в народных представлениях наделяется явными признаками медиативного пространства. Это не вода и не земля, но одновременно это и вода, и земля — некая промежуточная субстанция между двумя природными стихиями, «где нельзя ни ходить, ни ездить» [Загадки 1968: 30].

Некогда болото осмыслялось как некое сакральное пространство. Связанное с ним слово первоначально было прилагательным среднего рода со значением «белое» [Шанский и др. 1975: 52]. Имея родственные слова в различных славянских и — шире — индоевропейских языках, где они обозначают понятия «грязь, тина», «глина, земля», «трясина», «заболоченный лес», данная лексема соотносится не только со словом *белый*, но и с понятиями «блеск», «свет», «сияние», «явление» [Фасмер 1986: 149, 190]. «Блеск» же и «сияние» служат «формой выражения святости в оптически визуальной сфере» [Топоров 1987: 215].

Из сказанного следует, что изначально болото в народном мировосприятии отнюдь не населялось враждебными человеку мифическими существами. Не следует забывать, что именно на болоте дождалась своего суженого царевна-лягушка, находящаяся здесь в предбрачной изоляции, приравненной к лиминальному состоянию: «Пустил (стрелу. — *Н.К.*) младший брат — попала стрела в грязное болото, и подхватила ее лягушка-квакуша» [Русские народные сказки 1957: 333]. И лишь по мере негативного переосмысления былых почитаемых мифических существ сформировались представления, что «в тихом болоте (омуте) черти водятся».

Мифическому болоту отводится особое место в мироздании. В языковой картине мира оно определяется родственными словами с корнем *дал-*, который содержит пространственно-временные параметры: этот корень соотносится и с *длиться* (дълити), и с *долог* (дългъ) [Шапошников 2010: 206]. В нем есть и оттенок «чуждого», сохраняющийся в слове *далёкий*, употребленном в переносном смысле. Понятие инобытийной дали в быличках и бывальщинах нередко выражено посредством диалектной формы наречия: «Далёко ходила, за десять вёрст... Заблудиласе там <...>. А потом брела этим ... болотом» [АКарНЦ РАН: 82. № 227]. Лишенное каких бы то ни было топографических координат, подобное «далёко» прочно связывается с представлениями о потустороннем мире: «“Неужто я далёко ушел гораздо от дому?” <...> — “Да, ты далёко ушел от дому. Тибe домой идти — век будет не сойти, помрешъ по дороге, не видать дому”» [Соколовы 1915: 128].

Отсутствие ведущих к болоту дорог символизирует изолированность его от обжитой земли: «Да знаете, и дороги туда нету! Болота такие, что ужас страшный!» [АКарНЦ РАН: 140. № 250]. Более того, мифическое болото, подобно иному миру, отделено от ойкумены водной преградой, переход через которую подчас осмысляется в быличках как расставание с жизнью: «Заблудились, за болото зашли <...>. Прошли речку, вторую с рёвом. Анна ревьёт: “Караул, хрещёные, погибаем!”» [Там же: 158. № 206].

Болото, по народным представлениям, вписывается и в систему координат, обозначающих разные стороны света. Предпочтение той или иной из них влечет за собой разный поворот и даже исход коллизии: «Пошли не в тую сторону, в лесную. Заблудились, за болото зашли» [Там же]. Причем предполагается, что любому повороту событий есть первопричина, которая нередко воплощается в некоем мифическом существе, опознанном либо остающемся неперсонифицированным, неопределенным: «В такое болото завяли».

Иногда локализация болота вписывается не в горизонтальную, а в вертикальную модель мироздания, обусловленную бинарной оппозицией «верх — низ». Болото располагается внизу, тогда как противопоставленная ему гора возвышается над ним. Знаком-символом вертикали, соединяющей верх и низ, гору и болото, в одном из мифологических рассказов служит лестница, имеющая естественное природное происхождение и семантически насыщенное наименование *Дедовы ступенцы*, хранящее память о далеких предках, чей образ «растворился» в архетипической модели: «Как идешь *на гору*, значит, если от Пиньгубы идти, так надо оттуда подыматься, а потом спускаться в эти Дедовы *ступенцы* <...>. Внизу *болото* (курсив мой. — Н.К.)» [Там же: 136. № 25]. По иной версии, модель вертикали обусловлена соотношением глубины впадины, где локализуется болото, с поверхностью земли.

Болото в мифологических рассказах изображено как медиативное пространство, где в урочный / неурочный час, определяемый в универсальных категориях (восход — закат солнца, середина дня — середина ночи), происходит «размыкание» миров, которые в этот момент взаимопроницаемы. Такое «размыкание» обусловлено представлениями о стыке частей суточного цикла: ночи и утра, дня и вечера, равно как и соотношением обеих половин дня либо ночи. А там, где есть стык, возможно и «размыкание», в данном случае между двумя континуумами, противопоставленными друг другу и одновременно сопряженными между собой. Темпоральная атрибутика обычно выражена в эмпирических категориях времяисчисления: «Была в карауле ночном. До солнышка еще»; «А солнышко-то на закате»; «Она-то пошла вот около обеда» и т.д. Для мифических существ это как раз *урочный* час, принадлежащий року, судьбе, тогда как для человека этот час оказывается *неурочным*. В такой час, по народным верованиям, и происходит выпадение индивида из той или иной общности, к которой он только что относился, равно как и исчезновение его из обыденного крестьянского бытия.

Блуждание по болоту, осмысляемое в качестве лиминального состояния человека, согласно мифологическим рассказам, обусловлено переживанием им определенной вехи, поворота, перелома в его жизненном цикле. Рассматривая особенности перехода из одной возрастной категории в другую на материалах Поморья XIX — начала XX в., Т.А. Бернштам пишет: «До 8–9 лет девочки и мальчики росли и воспитывались вместе. <...>. С 8–9 до 16–17 лет наступает новый период в жизни подростков, в течение которого они воспитываются отдельно и активно готовятся к своим жизненным ролям» [Бернштам 1978: 49]. Соответственно в быличках и бывальщинах похищенными в боло-

то или блуждающими в этом сакральном локусе часто изображаются дети в возрасте от шести до девяти лет: «Нам тогда лет по шесть было»; «Шесть лет ему было»; «Ну, может быть, ей лет было восемь или так девять, в таком возрасте». Иногда этот период в человеческой жизни представлен в неопределенно-обобщенных формулировках: «Я была в детстве», «Была девчонкой еще».

Очередную веку жизненного цикла, соотношенную с блужданием по болоту, согласно мифологическим рассказам, преодолевают люди, достигшие брачного возраста: «Самой старшей было, может, восемнадцать» — иначе говоря, «девкой была». Блуждают по болоту и люди, переступившие завершающую веку в своем жизненном цикле либо приблизившиеся к его исчерпанности. Их возраст обычно не конкретизируется, ограничиваясь архетипическими параметрами: *дед, дедко, дедушко, бабка, стары люди*. Одним словом, тот или иной этап жизни сопровождается обрядом перехода (*rites de passage*, по А. ван Геннепу и В. Тэрнеру), в течение которого человек, по древним представлениям, пребывает как бы в промежутке между мирами. Одним из символических проявлений такого состояния и служит блуждание по болоту: «И болотом всим вот ведёт нас, ведёт, а мы бредём, мы бредём» [АКарНЦ РАН: 93. № 123].

Блуждание по болоту обычно выражено в мифологических рассказах глаголами *бреду, брести*, что в славянских языках означает «идти вброд, идти через грязь, топь» [Фасмер 1986: 210], а также «идти медленно или с трудом, едва передвигая ноги, плестись» [Шапошников 2010: 79]. В результате бредущий человек осмысляется как находящийся в состоянии полужизни-полусмерти. Эти глаголы соотносятся с родственными словами *бредить, брежу* — говорить бессвязно, непонятно, бормотать, находясь в тяжелом болезненном бессознательном состоянии или во сне. По утверждению специалистов, лексико-грамматическая база этого образования — глагол *бродить* в значении «блуждать», «ходить туда-сюда», «ходить без определенной цели и направления», «переходить от одного к другому, не сосредоточиваясь на чем-либо» [Черных 1999: 109; Шапошников 2010: 68]. На основе *бредить*, восходящему к *бродить*, возникло и существительное *бред*, что значит «бессвязная, бессмысленная речь больного, находящегося в бессознательном состоянии» [Черных 1999: 109; Шапошников 2010: 78]. «В забвении ума бредя», — говорится в списке 1548 г., повествующем о чудесах преподобного Зосимы и Савватия Соловецких [Словарь 1975: 329].

Совмещение обоих понятий — *бродить* и *бредить* — обнаруживается, в частности, в лексеме *сумасброд*, т.е. «сошедший с ума». «Зна-

чения *бред*, *бредить* (как и *бродить*, *блуждать*. — *Н.К.*) развились из первоначального *ходить туда и сюда*», — отмечают этимологи [Преображенский 1959: 45]. Подобной взаимосвязью, казалось бы, совершенно различных понятий объясняются мифологические представления о лиминальном состоянии человека, блуждающего по болоту. Двойное употребление глагола *бредём* в рассматриваемой быличке («а мы бредём, мы бредём») как нельзя точнее выражает совмещенность инерции движения (бродить) и проявлений измененного состояния сознания (бредить), обнаруживающихся в условиях «предельной» кризисной ситуации.

В самом состоянии блуждания («блудили-блудили») в непроходимом болоте, как и в лесной чаще, заключено наличие некой сокрытой воли. Согласно поверью, когда человек заблудится и переходит через дорогу, тут некий дух, представленный неопределенным множеством, *обдумает* его, отобрав у бедолаги ум [Мифологические рассказы 1996: 48]. Такое восприятие подтверждается и данными языка: лексема *блуждать* соответствует слав. *bluditi*, что значит «обманывать, обманываться», и соотносится с индоевропейской основой **bhlendh* — «затемнить, смутить, привести в замешательство, спутать» [Преображенский 1959: 31]. В быличках и бывальщинах *заблудилася* имеет синонимы: *поблудила*, *потерялась*, *запуталась*, *задулась* и др. Проявления же первопричины блуждания заключены в глаголах движения: *водит*, *водил*, *увел*, *завел* и пр.: «Почему блудят-то, уводят? Это леший покажется, вот и ведет» [Мифологические рассказы 1996: 48].

В качестве провозагого часто называется «дедушко», в котором узнаваем предок, покойник: «Меня дедушко водил по болотам» [АКарНЦ РАН: 93. № 7]. В известной мере ему эквивалентен леший, имеющий, помимо прочего, признаки и предка, и покойника. Нередко это просто покойник, причем соотношенный с реально умершим человеком. Наряду с ними фигурирует и некая неопознанная либо неперсонифицированная мифическая сила. Так или иначе, приняв определенное воплощение либо вообще не имея никакого обличья, она уводит / уносит / увозит похищаемого в царство смерти. Иногда похититель, «когда сухо было, за руку его (мальчика. — *Н.К.*) вел, а сыро — на большом белом коне вез» [Там же: 161. № 477]. Распространен и иной вариант: мифический провозагоый идет впереди, а похищенный, уподобленный обмирающему, следует за ним. Поскольку согласно древним верованиям отдельные органы тела наделяются душой (духом), то верхние и нижние конечности, равно как и их отпечатки, отражения (например рукавицы, следы), осмысляются в качестве ее вместилищ. В этом свете фразеологизмы «рука в руке», «след в след» имеют знаковый характер.

Ту же семантику содержит в себе и мотив перенесения похищенного на руках либо подхватывания под руки. В одной из бывальщин голый большой-большой мужик с голым же ребенком на руках (нагота — знак лиминальности) уходит по болоту в некую инобытийную даль, а след за ним — и местный «коваль», оказавшийся случайным очевидцем происходящей на его глазах мистерии [Там же: 23. № 10]. Посредством магической силы, заключенной в руках (рукавицах), в ногах (следах) провожатого, перекрывается либо поглощается воля ведомого. Такая санкция подкрепляется соответствующим приговором, который произносится мифическим пришельцем: «Пойди вслед меня, пойди вслед меня».

Представления о сверхъестественной силе притяжения, какой наделяются следы, оставленные им на болоте, устойчивы в быличках и бывальщинах: «Пошли по болоту. Опять следки есть. А я по этим следкам шла-шла-шла. Так уж едва я не ушла по этим следкам. Меня стали рычать» [Там же: 133. № 100]. Мотив продвижения по болоту «след в след» нередко проявляет тенденцию к своему ступенчатому расширению. Впереди идет антропоморфизированный провожатый, за ним — его зооморфный дублер (собака), быть может, восходящий в своих истоках к волку и раскрывающий изначальную природу основного персонажа, и уж затем только — ведомый: «Он (леший в виде председателя сельсовета. — *Н.К.*) этим болотом идет впереди, собака черна вслед его, а я — за собакой» [Там же: 201. № 217]. Увлекая свою жертву в болото, провожатый, по многим вариантам, исчезает («потерялся»), т.е. удаляется в царство смерти. В остальных случаях он продолжает водить блуждающего по болоту.

По другой версии, в сыром болотистом месте «дедушко» перевозит мальчика на белом коне, изображаемом в качестве посредника между мирами. Функционально тождественным ему иногда оказывается некто «как батюшка», похожий на отца рассказчицы, одетый «в балахончик белый». Белый конь и «дедушко» в белой распашной одежде эквивалентны. Белый цвет — знак смерти, знак существ, потерявших телесность. Напомним, что само похищение приравнивается к смерти, в большинстве случаев временной.

Куда же уводит / уносит / увозит мифический похититель своего подопечного? Иногда в некое инобытийное «далёко». Но чаще кризисная ситуация изображается как блуждание по болоту, представляющее собой длительный процесс. Причем топография подобного хождения обычно отсутствует. И это отнюдь не случайно. Болото в мифологических рассказах осмысливается лишь как некая аморфная протяженность, на которую не спроецирован ни один ориентир, в которой нет опреде-

ленной «точки отсчета», которая не обладает своей структурой. Такое пространство представляет для человека абсолютное небытие: «Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей “онтологической” сущности, как бы растворенным в Хаосе» [Элиаде 2000: 282].

Мифологические рассказы, основанные на коллизии блуждания людей в болоте, насыщены знаками-символами подобной растворенности индивида в хаосе. Так, женщина, водимая лешим, не может выйти за пределы даже небольшого, шириной с избу, болота, как бы блуждая между мирами: «К реке не могу выйти и в поле не могу выйти» [АКарНЦ РАН: 93. № 92]. По наступлении ночи блуждающий по болоту вместе со своим провожатым («дедушкой») располагается под деревом («под елками спали»). Предполагается, что нижняя часть (комель, корни) почитаемого дерева, к каковым относится и ель, напрямую связана с нижним же миром: «Он (“хозяин”. — *Н.К.*) вроде бы выйдет, такой старичок старенький выйдет *с-под корня* или *с земли*» (курсив мой. — *Н.К.*) [Мифологические рассказы 1996: 48]. В конце блужданий укрытием для похищенного нередко служит совокупность деревьев, растущих либо поваленных в болоте или низине: «В корбу заведено, и сидит <...>. Дак одва добрались, в корбу в таку, в болотину заведено» [АКарНЦ РАН: 73. № 235].

Помимо основного значения «чаща», *корба* имеет и иной смысл: «словно чаща», «сырая низменность под ельником», равно как и «место, заваленное упавшими деревьями» [Даль 1989: 161; Словарь 1980: 306; Словарь 1995: 420]. Сухие деревья или гнилые пни приравниваются к трупам. Не случайно в памятниках древнерусской письменности (например, в грамотах Новгородской и Псковской, а также в Палеостровской грамоте) *корба* устойчиво называется *сухой*, а иногда и *черной* [Барсов 1868: 158; Грамоты 1949: 286]. Подобная *корба* опять-таки вызывает ассоциации с сухим деревом-трупом, а вместе с тем и с бревном-колодой-гробом, которые в мифологическом сознании отождествляются. В языке сохранились и древние представления о соотнесенности *корбы* с ложбиной (*лощиной*), сопоставимой в народных верованиях с входом в нижний мир.

Похищенный (иногда вместе с похитителем) локализуется и под мостом или у мостков, проложенных по болоту: «А мы вас видели, как вы нас искали. Мы под мостом сидели. Нам говорить было нельзя» [АКарНЦ РАН: 149. № 78]. Причем это особого рода молчание и невидимость. Подобная коллизия связана с погребально-поминальной обрядностью. Например, в Белоруссии в память об умершем настилали в

болотистых местах «кладки» (мостики для перехода) и вырезали на них ступу [Толстой 1995: 229]. То же известно и относительно средневековой западно-европейской традиции, где мост обычно возводили в память об умершем родственнике [Гуревич 1972: 39]. Надо полагать, что подобным способом стимулировалось регламентированное ритуалом прохождение умерших в том и в обратном направлении. Представление о преодолении водной (в данном случае — болотистой) преграды между мирами вброд, по мосту или в лодке относится к самым распространенным в различных мифологических системах. При этом *брод* и *бред / агония* образуют единое семантическое поле [Седакова 1983: 79–80].

Продолжительность блуждания по болоту либо пребывания в его укрытии в дошедших до нас мифологических рассказах варьируется: *девять суток, две недели, несколько ночей, часа два* и пр. В любом случае эти темпоральные обозначения символизируют продолжительность лиминального периода, по истечении которого пережившие переходное («пороговое») состояние обычно возвращаются домой.

Таким образом, в мифологических рассказах состояние перехода выражено в категориях блуждания в медиативном локусе, каковым является болото, сопоставимое с лесной чащей. Лиминальное состояние блуждающего человека передано посредством динамических характеристик, связанных с хождением взад-вперед, что сопряжено с физическим обессиливанием и измененным состоянием его сознания. По преодолении лиминальности, обусловленной временным пребыванием между жизнью и смертью, блуждающий благополучно (подчас не без участия похитителя) возвращается в мир людей. Напомним, то же происходит и с царевной-лягушкой, которая по истечении периода предбрачной изоляции занимает свое место в новой общности и в новом статусе, обнаруживая всю полноту своих нерастратенных магических способностей, обретенных в ином мире.

Библиография

Архив Карельского научного центра Российской Академии наук. Опись 1. Последующая первая цифра обозначает номер коллекции, вторая — номер текста в ней.

Барсов Е.В. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1868. Кн. 1. Смесь. С. 158–159.

Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 48–71.

- Бернштам Т.А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24–35.
- Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н. Валка. М.; Л., 1949.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 2.
- Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968.
- Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 2.
- Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка: В 2 т. М., 1959. Т. 1.
- Седакова О.А.* Полесское «брод “агония” и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 78–81.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. СПб., 1995. Вып. 2.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1980. Вып. 7.
- Соколовы Б.М. и Ю.М.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Толстой Н.И.* Болото // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. М., 1995. Т. I. С. 228–229.
- Топоров В.Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet — // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. 2-е. изд. М., 1986. Т. I.
- Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. 3-е. изд. М., 1999. Т. I.
- Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е. изд. М., 1975.
- Шапошников А.К.* Этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 2010. Т. 1.
- Элиаде М.* Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / Пер. с франц. М., 2000. С. 23–124.