

LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO

Iwona Rzepnikowska

Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧУДЕСНОМ В ИЗБРАННЫХ ЖАНРАХ ПОЛЬСКОЙ И РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПРОЗЫ

Representations of Miraculousness in the Selected Genres of Polish and Russian Folk Prose

ABSTRACT: This paper explores the representations of the miracle and of miraculousness in three distinct genres of Polish and Russian folk prose. This issue has repeatedly attracted the attention of researchers of Slavic folk culture, who usually focus on a set of texts representing a single genre. I believe that a comparative approach, which involves the comparison of narratives belonging to different genre models, is more insightful. In this case, they are a belief story, a tale of magic and a religious tale. The selected material reflects various aspects of beliefs about the miraculous, influenced by different worldview systems and interestingly expressed in each narrative type. Based on the above, it is possible to identify three types of miraculousness, mythological (belief-based), magical and folk-religious.

KEYWORDS: miraculousness, Slavic folklore, belief story, tale of magic, religious tale

Неотъемлемым свойством традиционного миропонимания считается вера в явления необычные, нарушающие естественное течение жизни. Будучи прорывом в обыденный ход вещей иных потусторонних существ, они могут быть демонстрацией силы как божественной, так и нечистой, демонической. Притом сакрально-возвышенное и бесовское отнюдь не противопоставляются, а образуют единый синкретический комплекс¹. Более того, представители божественного

¹ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Wiernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław 1981, s. 29-70; Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995, с. 56-59.

порядка иногда не менее агрессивны и мстительны, чем эманации нечистого, которые, в свою очередь, могут выступать защитниками справедливости и соблюдения норм поведенческого этикета². И вместе с тем, силы демонические и сакрально-чистые не равноправны и не равновелики, даже несмотря на то, что дьявол мыслится началом, обеспечивающим равновесие миропорядка. Во всем господствует и все определяет воля Божья и промысел Божий³.

Лексическими средствами выражения этих представлений о явлениях необычных, выходящих за пределы человеческого понимания, служат в основном слова *чудо* и *диво*⁴. Притом важно отметить, что обе лексемы относятся к языку самих носителей фольклорной традиции. Тем не менее частотность употребления каждой из них, а также вкладываемое содержание дифференцируются в зависимости, например, от региональной традиции и жанровых особенностей конкретных нарративов. Как показали исследования Жанны Корминой, в мифологических рассказах Русского Северо-Запада чудесное связывают исключительно с ситуациями столкновения человека с бесовским, в то время как проявления божественной силы считаются вполне естественными⁵. Что касается жанровой обусловленности чуда, то этот мотив встречается во многих текстах фольклора, притом как религиозного, так и светского характера, с чем тоже связан вопрос неодинаковой употребительности в них слова «чудо» и его смысловой наполненности.

Вопрос чуда и чудесности уже неоднократно привлекал внимание исследователей народной культуры славян, которыми обычно рассматривалась совокупность текстов, представляющих собой какой-либо один жанр⁶. Более перспектив-

² R. Tomicki, *Religijność ludowa...*, s. 34, 41-42; M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 109-128; J. Ługowska, *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błażejowski, Łódź 1998, s. 12-13.

³ R. Tomicki, *Religijność ludowa...*, s. 41; Н. И. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Москва 2003, с. 11-12.

⁴ K. Cibor, A. Kamińska, *Cuda i dziwy – znaczenia pojęcia „cud”*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, nr 52 (1), s. 46-51; *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции*, отв. ред. О. В. Белова, Москва 2001.

⁵ Ж. В. Кормина, *Чудо в народной традиции: концепт и риторика*, [в:] *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции*, отв. ред. О. В. Белова, Москва 2001, с. 127.

⁶ A. Hemka, J. Ołędzki, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 44 (1), s. 8-14; K. Cibor, A. Kamińska, *Cuda i dziwy...*, s. 46-51; E. Ferfecka, *Struktura świata przedstawionego polskiej legendy ludowej*, Toruń 2000 (maszynopis rozprawy doktorskiej), s. 157-164; P. Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych: „nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków 2004; T. Kalniuk, *Sokółka i Legnica jako przykłady nowych miejsc kultu religijnego we współczesnej Polsce. Prediagnoza etnologiczna*, „Teologia i Człowiek” 2022, nr 59 (3), s. 43-61; С. Ю. Неклюдов, *Чудо в бытине*, [в:] *Труды по знаковым системам IV*, отв. ред. Ю. Лотман, Тарту 1969, с. 146-159; С. Г. Лазутин, *Поэтика удивительного в сказках*, [в:] *Вопросы литературы и фольклора*, ред. С. Г. Лазутин, Воронеж 1973, с. 167-180; *Чудо у словенским културама*, ред. Д. Ајдачић, Београд – Нови Сад 2000; *Концепт чуда...*; В. В. Карпова, *Концепт ‘чудо’ в вологодской волшебной*

ным, как нам кажется, является дифференцирующий подход, предполагающий сопоставление нарративов, относящихся к разным жанровым моделям. Поэтому в настоящей статье предпринята попытка проследить понимание чудесного в трех показательных, на наш взгляд, жанрах народной прозы, а именно в мифологическом рассказе и сказках, волшебной и легендарной. Некоторый опыт реализации похожего замысла представляет словарная статья Виолетты Врублевской⁷, по понятным причинам имеющая, скорее, обзорный характер и учитывающая лишь состояние исследования этой проблемы в отечественной фольклористике. Тем временем неоцененный вклад в разработку вопроса жанровой специфики чудесного внесли российские ученые. Поэтому в данной статье мы решили учесть научную традицию, сложившуюся в этом отношении в Польше и в России. По мере необходимости приводятся текстовые репрезентации определенных сюжетных типов, отмеченных в соответствующих указателях⁸.

Выбор материала для анализа продиктован тем, что он отражает различные аспекты представлений о чудесном, на которые, в свою очередь, оказали влияние разные мировоззренческие системы, интересно преломившиеся в каждом из указанных типов повествований. Исходя из вышесказанного, можно выделить мифологический, волшебно-сказочный и сказочно-легендарный типы чудесности.

1. Свойства чудесности в мифологических рассказах

Настоящие рассуждения уместно начать с анализа мифологических рассказов, поскольку в них исключительно ярко сохранился комплекс дохристианских верований об иномирном, притом в его демоническом варианте. Можно даже сказать, что в мире былички непрерывно осуществляется действие потусторонних сил, как результат традиционных представлений о полицентричности окружающего пространства. Поэтому как бы человек ни старался, ему постоянно приходилось сталкиваться с «хозяином» той или иной территории⁹. Именно эта близость и неизбежность пересечения «этого» и «иного» миров, вполне реальная возможность вторжения потустороннего в пространство человека сильно выделяет мифологический тип чудесности среди прочих. Судя по традиционным верованиям, а также количеству мифологических и религиозных сюжетов, зафиксированных в указателях народной прозы, существовала бóльшая веро-

сказке: функции текстообразования, система лексических и грамматических репрезентаций. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Вологда 2018, 214 с.

⁷ V. Wróblewska, *Cudowność*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. I, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 352-361.

⁸ Далее при ссылке на эти источники используются принятые в научной литературе сокращения: Т – J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław 1962 и СУС – Л. Г. Бараг и др., *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, Ленинград 1979.

⁹ Э. В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1975, с. 21.

ятность встречи с носителем сакрума в его демонической разновидности, чем священной, чистой.

В качестве примера, иллюстрирующего этот тип чудесности, сошлемся на рассказы о покойнике, потревоженном человеком (Т 366 «Grup upomina się o swoją własność» («Груп требует свою собственность») и Т 470* «Zmarły urażony» («Обиженный умерший»)¹⁰. Притом непочтительное обращение с умершим бывает вполне сознательным или напротив – совсем непреднамеренным. У мертвеца похищается какая-либо вещь, его толкают, пинают ногой его череп или приглашают в гости, что, однако, выходит за рамки ритуала. Иногда человек проявляет особую наглость, вырезая у покойника печень, которая затем поедается¹¹ или обращаясь к умершим с пригласительной фразой непосредственно после дефекации лошади¹². Как правило, все это происходит на кладбище, в пограничное время суток, т. е. в обстоятельствах, предполагающих непременно появление потусторонних сил. И все же незамедлительная реакция покойников на совершаемое с ними (напр., отклик на приглашение) вызывает настоящее удивление у инициаторов контакта с потусторонним, переходящее затем в ужас. Таким образом, проявление сверхъестественного, которое, в сущности, было предсказуемым не становится от этого менее страшным и опасным для человека¹³.

Осознав ненормативность своего поведения, герой предпринимает ряд усилий, направленных на избавление от вредоносного воздействия представителей «иног» мира. Именно вокруг этой темы и строится весь сюжет. Примечательно, что в качестве защиты от мифологических персонажей преимущественно применяются религиозные профилактические меры¹⁴. Герои обращаются к священнику, который учит их правилам поведения при покойнике. Он рекомендует использование предметов и действий, связанных с христианским культом, таких как исповедание, крестное знамение, Святые Дары, обведение себя кругом при помощи освященного мела. Тем не менее, что бы ни делал герой былички, какие бы меры ни предпринимал, вопрос об аксиологической непредсказуемости его участи этим не снимается. В этом отношении быличечный тип чудесности, всегда устрашающий и опасный для человека, сильно отличается от чудесности волшебного и народно-религиозного типа¹⁵. Если, скажем, герой волшебной

¹⁰ Формально отнесенные к группе волшебных сказок, они соответствуют жанровым установкам мифологических рассказов. См. И. Жепниковска, *Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора*, «Фольклор: структура, типология, семиотика» 2020, № 3 (1), с. 128-143.

¹¹ Т 366, О. Kolberg, *Dziela wszystkie. Krakowskie 7 (3)*, Wrocław – Kraków – Warszawa 1979 (1884), s. 67.

¹² Т 470*, Sz. Gonet, *Wierzenia ludowe ze Suchej*, „Lud” 1910, t. 16, s. 89.

¹³ И. Жепниковска, *Образ покойника...*, с. 130-134.

¹⁴ Об использовании освященных предметов и христианской символики в качестве оберегов в различных славянских традициях см. Е. Е. Левкиевская, *Славянский оберег: семантика и структура*, Москва 2002, с. 150-156.

¹⁵ Э. В. Померанцева, *Мифологические персонажи...*, с. 23; А. Miancki, *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2, s. 56-59; V. Wróblewska, *Cudowność...*, s. 359.

сказки, сначала обидев потенциального дарителя, но вовремя опомнившись, все же получает от него совет или магический предмет, а протагонист религиозной сказки, искренне сожалея о совершенных грехах, заслуживает прощения¹⁶, то ситуация героя былички совершенно иная. Главная причина в том, что ход и исход событий определяется не человеком, а сверхъестественным персонажем¹⁷, действия которого, в сущности, непредсказуемы. Сказанное подтверждается дальнейшим ходом событий, раскрывающих еще одно свойство чудесного мифологического типа.

Рассматриваемые нами нарративы примечательны тем, что их человеческому герою предстоит повторное столкновение с иномирными сущностями, происходящее на этот раз в освоенном им пространстве. Несмотря на это общая атмосфера ужаса последовательно нагнетается, достигая критической точки в финале повествования, когда окончательно выясняется настоящая природа потусторонних пришельцев и, следовательно, степень их демоничности (т. е. злокозненности). Она оказывается разной, из чего вытекает, что опыт сверхъестественного, непостижимого не укладывается в рамки обыденного знания. Несомненно, признаками полноценных мифологических персонажей обладают иномирные герои фабулатов типа Т 366. Поскольку с ними необходимо тактильное общение (т. е. похищенный головной убор следует поместить на надлежащее ему место), испытываемое человеком чувство особенной тревоги оправдывает следующую за этим преимущественно трагическая развязка сюжета. Нередко приводятся жуткие подробности гибели героев, они обезглавливаются, проваливаются вместе с мертвецом сквозь землю или умирают от страха¹⁸. В свою очередь, опасения, испытываемые героями записей типа Т 470* в отношении предполагаемых ими печальных последствий визита иномирных гостей, не подтверждаются их поведением в момент прихода, хотя сам этот приход преподносится рассказчиком как событие, нарушающее нормальное течение жизни. Их удается задобрить предпринятыми профилактическими мерами, и даже, как выясняется, спасти от посмертной неприкаянности, на которую их мог обречь своим легкомысленным поведением человек. В крайне редких случаях за приступами страха героя следует его кончина, но это, скорее, результат соприкосновения со смертью, воплощением которой видится покойник, а не результат его активного вредоносного воздействия на человека.

Из выше сказанного вытекает, что степень интенсивности проявления чудесного в его мифологической разновидности не исчерпывается ни его максимальной злокозненностью, ни предельной нейтрализацией, которой, кстати, отнюдь не отменяется чувство страха перед потусторонним как результат соприкосновения со смертью, воплощением которой видится покойник.

¹⁶ Ср. Т 756В „Madejowe łoże”; СУС 756В «Кумова кровать (Разбойник Мадей)».

¹⁷ В. П. Зиновьев, *Русский фольклор Восточной Сибири*, кн. 1, Иркутск 2019, с. 285.

¹⁸ И. Жепниковска, *Образ покойника...*, с. 138.

2. Представления о чудесном в волшебной сказке

Исследователи волшебной сказки единодушно подчеркивают, что в ней исключительно ярко воплотились представления об удивительном, невероятном, о том, чего не бывает в реальной жизни. Именно в ней, как пишет Сергей Лазутин, «несравненно больше, чем в каком-либо другом виде сказок, фантастического, выдуманного и нереального»¹⁹. По выражению Евгения Н. Трубецкого, в сказочном мире мы видим, «подъём к чудесному над действительным»²⁰. О том, что сказка привлекательна и интересна прежде всего своим необыкновенным, чудесным миром, следующим образом писал Владимир Аникин:

Сказка создала поразительно живой, замысловатый мир. Всё в нём необыкновенно: люди, земля, горы, реки, деревья, даже вещи, предметы, орудия труда, и те приобретают в сказках чудесные свойства. Топор сам рубит лес, дубина сама бьёт врагов, мельница мелет без человека. Из сумы выскакивают здоровенные парни, готовые оказать услугу. Взмывает в поднебесье ковёр-самолёт. В небольшом сундучке помещается большой город с жителями, домами, улицами²¹.

Поэтому чудесно-фантастическое начало считается отличительным жанровым признаком волшебной сказки. Некоторые исследователи «чудесное» как категорию сказочной поэтики считают синонимом понятий «волшебное» и «фантастическое», подчеркивая при этом, что волшебное чудо – это чудо в собственном смысле слова, т. е. принципиальная (реальная) невозможность²².

И вместе с тем мир волшебной сказки может быть назван чудесным лишь с точки зрения слушателя. «При взгляде на него „изнутри” (как бы „глазами героя”) он оказывается совершенно нечудесным», вполне обыкновенным и нормальным, никого не удивляющим²³. Именно это несовпадение точек зрения героя и слушателя-читателя на возможность/невозможность событий является условием чудесного мира волшебной сказки²⁴. По всей вероятности, именно расхождением взглядов можно объяснить совершенно разную практику определения чудесности волшебного типа, принадлежащую исследователям и самим носителям фольклора. Как правило, в терминологии, созданной фольклористами, наблюдается бóльшая или меньшая дифференциация в этом отношении. В указателе польской народной сказки, например, словом « *cudowny*» (русск. чудесный) определяются всего два сюжетных типа (Т 574, Т 610). Наиболее употребительными, применяемыми к целым группам сюжетов, оказались эпитеты « *nadludzki*»

¹⁹ С. Г. Лазутин, *Поэтика удивительного в сказках...*, с. 179.

²⁰ Е. Н. Трубецкой, *Иное царство и его искатели в русской народной сказке*, Москва 1922, с. 8.

²¹ В. П. Аникин, *Русская народная сказка*, Москва 1977, с. 78.

²² Е. М. Неёлов, *Волшебно-сказочные корни научной фантастики*, Ленинград 1986, с. 18.

²³ С. Ю. Неклюдов, *Чудо в быльи...*, с. 147.

²⁴ Е. М. Неёлов, *Волшебно-сказочные корни...*, с. 22.

(русск. надчеловеческий, Т 460-559 и Т 650-649), «nadprzyrodzony» (русск. сверхъестественный, Т 300-459 и Т 700-749), «magiczny» (волшебный, Т 319, Т 372, Т 515, Т 518, Т 560-649), «zaklęty» (заколдованный, Т 418, Т 435, Т 456, Т 457), «zaszargowany» (заколдованный, Т 314, Т 453). Это особенно примечательно на фоне указателя восточнославянской волшебной сказки, в котором, в сущности, все группы сказочных типов определяются словом «чудесный»²⁵. Если, в свою очередь, присмотреться к самим текстам волшебных нарративов, то частотность появления в них слов, относящихся к интересующему нас явлению, весьма невелика²⁶.

Составляя эстетическую основу сказки, атмосфера чудесно-невероятного создается рядом приемов и средств. В их числе особое место занимают специальные «операторы волшебства», в которых это волшебство концентрируется и материализуется²⁷. Это прежде всего чудесные предметы и помощники. Иногда они вполне обыкновенны на вид и только осуществляемые с их помощью метаморфозы, невероятные подвиги, перемещения во времени и пространстве выявляют из ряда вон выходящие их свойства²⁸. Ничем сначала не примечательный жеребенок оказывается не только надежным средством транспорта, но и доверенным советчиком, чьи наставления обеспечивают (или, по крайней мере, должны обеспечить) герою достижение поставленной перед ним цели²⁹. В свою очередь, из внутренностей совсем обычного бычка (за исключением его способности говорить по-человечески) вырастает совсем необычная яблоня (реже груша), плоды которой привлекают потенциальных женихов падчерицы невероятно красивым ароматом или золотой окраской³⁰. Неординарность плодоносящего дерева заключается еще и в том, что оно опускает свои ветви только перед девушкой нравственно безупречной. Небезынтересно отметить, что как форма существования чудесного помощника яблоня, вырастающая из яблока или семян, добытых из кишек убитого животного, воплощает одновременно идею бессмертия и вечного возрождения жизни³¹.

Кроме этих собственно волшебных чудес, совершаемых «специализированными» предметами и помощниками, необходимо особо отметить общую чудесность атмосферы, невероятность всего происходящего в сказке. Поэтому вслед за Евгением Неёловым можно сказать, что мир народной волшебной сказки чудесен

²⁵ Бараг и др. 1979, 103-185.

²⁶ В. В. Карпова, *Концепт 'чудо'...*

²⁷ С. Ю. Неклюдов, *Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве*, [в:] *Ранние формы искусства: сб. статей*, отв. ред. Е. М. Мелетинский, Москва 1972, с. 196.

²⁸ М. Wójcicka, *Przedmiot (środek) magiczny*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej...*, t. III, s. 80-85.

²⁹ Т 531 „Koń pomocnik”, А. Saloni, *Lud wiejski z okolic Przeworska*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 723.

³⁰ Ср. Т 511 «Macocho i pasierbica»; СУС 511 «Чудесная корова».

³¹ В. Е. Добровольская, *Предметные реалии русской волшебной сказки*, Москва 2009, с. 72; I. Rzepnikowska, *Jabłko (jabłoń)*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej...*, t. II, s. 82.

вдвойне³². В первую очередь это достигается отменой наших реальных представлений о неотвратимости времени, о невозможности повернуть его вспять, растянуть или, напротив – совсем его сократить³³. Достаточно добыть и съесть молодильные яблоки, чтобы вернуть молодость, или sprysнуть изрубленное тело неживой водой, чтобы оно срослось, а затем живой, чтобы мертвого вернуть к жизни. Благодаря этой особой концепции времени в сказке решается извечная проблема преходящности человеческого существования³⁴.

Общая чудесная атмосфера волшебной сказки определяется еще содержащимися в ней особыми пространственными представлениями, обусловленными необходимостью перемещений героев между качественно разными территориями. Притом нет потребности их резкого противопоставления по горизонтали или вертикали (что в сущности характерно лишь для классической сказки), поскольку упомянутое качество сказки сохраняется и в случае, когда героями не преодолеваются огромные расстояния. Достаточно одного проявления чудесного, чтобы понять, что и «в некотором царстве» есть особые места, являющиеся средоточием этих сил³⁵.

Очень важным свойством волшебной сказочной чудесности является ее светлый и жизнерадостный характер, что особенно заметно при сравнении со страшной и зловещей чудесностью быличечного типа. Волшебством объясняется невероятная легкость, «с которой в сказке совершаются отдельные события, превращения, побег, подвиги, находки и т. п.»³⁶. И даже если, как утверждает Дмитрий Лихачев, сказочное волшебство вторично по отношению к этому отсутствию сопротивления среды, нуждавшемуся именно в таком «реальном» оправдании, это отнюдь не уменьшает его роли в создании упомянутой выше общей чудесной атмосферы волшебных нарративов. Похоже как не уменьшает его роли и природы отмеченная Сергеем Неклюдовым сугубо рациональная (а не иррациональная) функция волшебства в интересующей нас жанровой разновидности сказки. Оно, как пишет исследователь, возникает на месте «обрыва сюжетной синтагмы, когда два соседних элемента оказываются разобщены от-

³² Е. М. Неелов, *Волшебно-сказочные корни...*, с. 20.

³³ В. А. Бахтина, *Время в волшебной сказке*, [В:] *Проблемы фольклора: сб. ст.*, отв. ред. Н. Кравцов, Москва 1975, с. 163.

³⁴ Как ни странно, анализ сказки на мифо-ритуальном уровне выявляет совершенно противоположную концепцию времени. Столкновение со смертностью и сексуальностью обуславливает главный экзистенциальный опыт сказочного героя, а заодно и слушателя данной истории, сущность которого сводится как раз к преходящности человеческого существования, его вовлеченности во время. И. Жепниковска, *Функционально-семантическая значимость молчания в волшебной сказке*, «Проблемы исторической поэтики» 2022, т. 20 (1), с. 19-21.

³⁵ В. А. Бахтина, *Пространственные представления в волшебных сказках*, «Фольклор народов РСФСР» 1974, вып. 1, с. 90-91; I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 77-91, 125-139.

³⁶ Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 1979, с. 339.

сутствием необходимой валентной связи», помогая таким образом создавать логику сказочного мира³⁷.

Светлый и жизнерадостный характер волшебнo-сказочной чудесности важен и непосредственно связан с точкой зрения героя сказки. Сказочное «невозможное» находится в пределах мира, «возможного» с точки зрения «изнутри», мира, в котором нет ничего сверхъестественного³⁸.

Чудеса в волшебной сказке лишь отчасти являются результатом произвольной фантазии людей. Во многих случаях они «этнографичны», т. е. генетически восходят к народным обрядам и представлениям или связаны с ними опосредованно. Притом вслед за Владимиром Проппом целесообразно говорить о трех типах соотношения волшебной сказки и обряда, т. е. о прямом соответствии, переосмыслении обряда сказкой и об обращении обряда, когда в сказке сохраняются все его элементы, но изменяются его трактовка, мотивировка и значение³⁹. Вот, например, эпизод дежурства сына на могиле отца не является чудесным, поскольку отражает реальные обрядовые действия, связанные с необходимостью дежурства на могиле ближайшего родственника. Чудо совершается лишь тогда, когда умерший отец встает из могилы отца и одаривает сына волшебными помощниками или диковинками⁴⁰.

3. Природа чудесного в легендарной сказке

В религиозной сказке, пожалуй, наиболее полно воплотились общенародные представления о чудесном. Оно лежит в основе повествования, определяет его структуру, систему образов и изобразительных средств⁴¹. Это демонстрация силы как божественной, так и нечистой, демонической, подтверждение их присутствия среди людей и участия в повседневной жизни человека. Поэтому чудесное может проявить себя в любое время в обычных для людей условиях жизни и хозяйственной деятельности. Лучшим примером повествований такого типа являются нарративы о том, как Христос и святые спускаются с небес и странствуют по земному миру в виде нищих. Их цель – проверить соблюдение людьми основных религиозно-этических принципов Декалога и в наглядной фор-

³⁷ С. Ю. Неклюдов, *Чудо в бытине...*, с. 156.

³⁸ Е. М. Неелов, *Волшебнo-сказочные корни...*, с. 21.

³⁹ В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Москва 2000, с. 9-13, ср. Л. Г. Бараг, *Сказочная фантастика и народные верования (По материалам белорусского фольклора)*, «Советская этнография» 1966, № 5, с. 15-27; А. А. Иванова, *К вопросу о происхождении вымысла в волшебной сказке*, «Советская этнография» 1979, № 3, с. 114-122.

⁴⁰ А. А. Иванова, *К вопросу...*, с. 117.

⁴¹ С. Н. Азбелев, *Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров)*, [в:] *Славянский фольклор и историческая действительность*, отв. ред. А. М. Астахова, Б. Н. Путилов, В. К. Соколова, Москва 1965, с. 13; Е. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985, s. 74-75; A. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988, s. 64-65.

ме продемонстрировать последствия их игнорирования. Следовательно, очень важной особенностью чудесности легендарного типа является прочная сопряженность с идеей кары за несправедливые поступки и награды за добро, т. е. оно служит показателем нравственного облика человека, его моральных качеств⁴². Представители сверхъестественных сил могут и не участвовать в развитии конфликта. Имеются в виду те случаи, когда они не персонифицированы и не явлены, а обнаруживают себя и свое всеведение в человеческих болезнях или бедах, выручая героя из трудного положения в ответ на его веру и молитвы.

В наиболее наглядной и убедительной форме это свойство чудесности легендарного типа реализуют двухходовые нарративы, основанные на приеме повторения с противопоставлением персонажей. Как правило, их герои подвергаются одному и тому же испытанию, но их реакции оказываются крайне противоположными. Итак, Христос и св. Петр в виде нищих странников просят милостыню или приют. Мужик, который из чистых побуждений угощает незнакомцев, становится состоятельным человеком. У него чудесным образом прибавляется имущество, в том числе увеличивается домашний скот. Его скупой сосед в наказание весь день должен выполнять работу, не приносящую никакой пользы, или страдает от своих бессмысленно загаданных желаний (Т 750А «*Życzenia sreńnione*»). В свою очередь, пренебрежительное отношение работающего в поле богатого мужика к приветствию путника влечет за собой неурожай. Бедный крестьянин, который на приветствие отвечает приветствием, осенью собирает на своей неплодородной земле обильный урожай (СУС – 750В* «Чудесный странник»).

Небезынтересно отметить, что в легенде чудо чаще всего является даром, представляющим хозяйственную ценность для крестьянина, как приплод домашних животных, воскресение вола, лопатка которого была подана странникам к ужину или чудесное умножение скудного запаса муки (Т 750В «*Jałmużna biedaka*»). Таким образом, чудо воспринимается как дар, улучшающий материальное положение бедняка, конец забот о хлебе насущном. Собственно, в нарративах данного типа воплотилась народная трактовка Христа, Богородицы и святых как источника всякой благодати и земной справедливости, которую крестьянин выпрашивал усердной молитвой и постом⁴³.

Важно добавить, что по своей эффектности формы наказания человека неузнанной святой силой иногда прямо пропорциональны яркости форм награждения. К примеру, мать чудесным образом прирастает к сыновьям в ответ на намерение продать ее (СУС 779С* «Наказание за непочтение к матери»), а скупая хозяйка обращается в животное или должна кормить грудью змей за то, что угостила странников лишь маленьким кусочком хлеба несмотря на его

⁴² E. Ferfecka, *Struktura świata przedstawionego...*, s. 157-163; Ю. М. Шеваренкова, *Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды*, «Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Филология» 2003, № 1, с. 52.

⁴³ E. Ferfecka, *Struktura świata przedstawionego...*, s. 154-155.

невероятное увеличение в печи (Т 751А «Chciwa baba (zamiana w zwierzę)»; СУС 751В «Скупая хозяйка»).

Осуществление посредством чуда-дара извечной человеческой мечты именно о земном, а не потустороннем, благополучии в какой-то степени приближает легенду к волшебной сказке. В отличие, однако, от последней, в которой мерой жизненного успеха является женитьба на царской дочери и полцарства, карьера героя нарративов легендарного типа приобретает формы менее ошеломляющие, но вполне желанные, как, например, драгоценности или деньги. Итак, бедный мужик, которому в ночь на Рождество Христово («в Христовску ночь») никто из соседей не дал огня, попросил его у покойника (СУС 751 В* «Старик с золотыми углями»). Из горящих углей в доме бедняка «сделался свет-огонь и стал полный золота и серебра»⁴⁴. Похожим образом угли добывают соседи, но от них в их доме возникает пожар в наказание за испытываемое ими чувство досады, вызванное неожиданным благополучием их бедного односельчанина. Попутно добавим, что для данной сказки не существенным, по сути дела, оказалось соблюдение героями запрета на одалживание огня в неурочное время, особенно в Сочельник⁴⁵, выполняющее чисто сюжетно-композиционную функцию и служащее мотивировкой необходимости покинуть героем дом⁴⁶.

В случае чуда легендарного типа человек никогда не получает над ним власти, как это происходит, скажем, в волшебных повествованиях. В качестве примера приведем нарративы о чудесной молотьбе Т 752А „Młócenie ogniem” (= СУС 752А „Чудесная молотьба огнем”) и чудесном омоложении Т 753 „Kowal i Chrystus (Odmłodzenie)” (=СУС 753 „Чудесное омоложение (перековка”). Они убедительно показывают, что различные трансмутации, проводимые с помощью огня, способны осуществлять лишь представители сакрума, притом не только в божественном варианте⁴⁷. Это представление, возможно, связано еще и с тем, что Иисус Христос, св. Петр и др. выступают не только как хозяева природных стихий, в данном случае огня, но и как повелители времени. Поэтому любые попытки подражания божественным действиям оборачиваются для человека печальными последствиями, все имение негостеприимного и скупого мужика (бабы) поглощает пожар, когда он пытается молотить хлеб огнем, а омолаживаемый кузнецом старик гибнет. Иногда результатом бесправного имитирования демиургических актов становится ущербное творение, видимый знак которого –

⁴⁴ Н. Е. Ончуков, *Северные сказки*, кн. 1, Санкт-Петербург 1998, с. 360.

⁴⁵ Одалживание огня в традиционной культуре было строго регламентировано. Запрещалось, например, выдавать огонь после захода солнца, в праздники, особенно в Сочельник во избежание опасности, чтобы целый год не просить огня у соседей. См. О. В. Белова, Е. С. Узенёва, *Огонь*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 3, ред. Н. И. Толстой, Москва 2004, с. 515.

⁴⁶ I. Rzepnikowska, *Semantyka i funkcje żywiołu ognia w bajce ludowej i legendzie*, „Przegląd Ruscystyczny” 2019, nr 1 (165), s. 48.

⁴⁷ Ср. СУС 753, *Сказки Ленинградской области*, собр. и подгот. к печати В. Бахтин и П. Ширяева, Ленинград 1976, № 68.

хромота кузнеца. Таким образом, легендарный сюжет приобретает этиологический характер, объясняющий сверхъестественное происхождение кузнечного ремесла.

Стоит отметить, что даже в таких чудесных по своему содержанию легендарных сюжетах чудо – это показатель нравственного облика человека. Лишь люди, отличающиеся духовной красотой, заслуживают того, чтобы вернуть им молодость или красоту, т. е. в сущности они заслуживают поворота судьбы к лучшему.

В заключение наших рассуждений, следует сказать, что затронутый в них вопрос чудесности, т. е. явлений, событий и персонажей, существование и действия которых невозможно объяснить объективно, несомненно требует дальнейших исследований. С одной стороны, они должны быть направлены на включение в область научных интересов всей совокупности жанров народного словесного творчества, для которых характерна данная категория, с другой – на выявление в них сходств и различий в ее трактовке. Даже относительно большой опыт работы, накопленный в ходе исследования волшебного сказочного типа чудесности, не исчерпывает сложности вопроса. Насколько нам известно, не раскрытой остается, например, проблема его возможного воздействия на сказочно-легендарные формы чудесности. Похоже дело обстоит с вопросом предполагаемых видоизменений, происходящих с волшебным сказочным чудесностью под влиянием мифологических персонажей в случае, если они попадают в образную систему волшебных повествований⁴⁸.

References

- Anikin V. P., *Russkaya narodnaya skazka*, Moskva 1977.
- Azbelev S. N., *Otnosheniye predaniya, legendy i skazki k deystvitel'nosti (s tochki zreniya razgranicheniya zhanrov)*, [v:] *Slavyanskiy fol'klor i istoricheskaya deystvitel'nost'*, otv. red. A. M. Astakhova, B. N. Putilov, V. K. Sokolova, Moskva 1975.
- Bakhtina V. A., *Prostranstvennyye predstavleniya v volshebnykh skazkakh*, «Fol'klor Narodov RSFSR» 1974, № 1.
- Bakhtina V. A., *Vremya v volshebnoy skazke*, [v:] *Problemy fol'klora*, otv. red. N. Kravtsov, Moskva 1975.
- Barag L. G., *Skazochnaya fantastika i narodnyye verovaniya (Po materialam belorusskogo fol'klora)*, «Sovetskaya etnografiya» 1966, № 5.
- Barag L. G. i dr., *Sravnitel'nyy ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavyanskaya skazka*, Leningrad 1979.
- Belova O. V., Uzeneva Ye. S., *Ogon'*, [v:] *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'*, red. N. I. Tolstoy, t. 3, Moskva 2004.
- Berezovich Ye. L., *O nekotorykh aspektakh kontsepta chudo v yazykovoy i fol'klornoy traditsii Russkogo Severa*, [v:] *Kontsept chuda v slavyanskoy i yevreyskoy kul'turnoy traditsii*, otv. red. O. V. Belova, Moskva 2001.

⁴⁸ И. А. Разумова, *Сказка и быличка (мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993.

- Cibor K., Kamińska A., *Cuda i dziwy – znaczenia pojęcia „cud”*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, nr 52 (1).
- Čudo u slovenskim kulturama, red. D. Ajdačić, Beograd – Novi Sad 2000.
- Dobrovol’skaya V. Ye., *Predmetnyye realii russkoy volshebnoy skazki*, Moskva 2009.
- Gonet Sz., *Wierzenia ludowe ze Suchej*, „Lud” 1910, nr 16.
- Hemka A., Olędzki J., *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 44 (1).
- Ferfecka E., *Struktura świata przedstawionego polskiej legendy ludowej*, Toruń 2000, (maszynopis rozprawy doktorskiej).
- Ferfecka E., *Święci i grzesznicy. Bohater jako jeden z wyznaczników gatunkowych legendy ludowej*, [w:] *Genologia literatury ludowej: studia folklorystyczne*, red. A. Miancki, V. Wróblewska, Toruń 2002.
- Ivanova A. A., *K voprosu o proiskhozhdenii vymysla v volshebnoy skazke*, «Sovetskaya etnografiya» 1979, № 3.
- Kalniuk T., *Sokółka i Legnica jako przykłady nowych miejsc kultu religijnego we współczesnej Polsce. Prediagnoza etnologiczna*, „Teologia i Człowiek” 2022, nr 59 (3).
- Karpova V. V., *Kontsept ‘chudo’ v vologodskoy volshebnoy skazke: funktsii tekstoobrazovaniya, sistema leksicheskikh i grammaticeskikh reprezentatsiy*. Dissertatsiya na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk, Vologda 2018.
- Kontsept chuda v slavyanskoj i yevrejskoj kul’turnoj traditsii*, otv. red. O. Belova, Moskva 2001.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie. Krakowskie 7* (3), Wrocław – Kraków – Warszawa 1979 (1884).
- Kormina Zh. V., *Chudo v narodnoy traditsii: kontsept i ritorika*, [v:] *Kontsept chuda v slavyanskoj i yevrejskoj kul’turnoj traditsii*, otv. red. O. V. Belova, Moskva 2001.
- Kosowska E., *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław 1962.
- Lazutin S. G., *Poetika udivitel’nogo v skazkakh*, [v:] *Voprosy literatury i fol’klora*, red. S. G. Lazutin, Voronezh 1973.
- Levkiyevskaya Ye. Ye., *Slavyanskiy obereg: semantika i struktura*, Moskva 2002.
- Likhachev D. S., *Poetika drevnerusskoj literatury*, Moskva 1979.
- Ługowska J., *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błażejowski, Łódź 1998.
- Miancki A., *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2.
- Neklyudov S. Yu., *Chudo v byline*, [v:] *Trudy po znakovym sistemam*, t. IV, otv. red. Yu. Lotman, Tartu 1969.
- Neklyudov S. Yu., *Osobennosti izobrazitel’noy sistemy v doliteraturnom povestvovatel’nom iskusstve*, [v:] *Ranniye formy iskusstva*, otv. red. Ye. M. Meletinskiy, Moskva 1972.
- Neyelov Ye. M., *Volshebno-skazochnyye korni nauchnoy fantastiki*, Leningrad 1986.
- Nikitina S. Ye., *O „chude” v ustnykh religioznykh tekstakh*, [v:] *Kontsept chuda v slavyanskoj i yevrejskoj kul’turnoj traditsii*, otv. red. O. V. Belova, Moskva 2001.
- Onchukov N. Ye., *Severnyye skazki*, kn. 1, Sankt-Peterburg 1998.
- Pomerantseva E. V., *Mifologicheskiye personazhi v russkom fol’klore*, Moskva 1975.
- Propp V. Ya., *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki*, Moskva 2000.
- Razumova I. A., *Skazka i bylichka (mifologicheskiy personazh v sisteme zhanra)*, Petrozavodsk 1993.

- Rzepnikowska I., *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005.
- Rzepnikowska I., *Jabłko (jabłoń)*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. II, Toruń 2018.
- Rzepnikowska I., *Semantyka i funkcje żywiołu ognia w bajce ludowej i legendzie*, „Przegląd Rusycystyczny” 2019, nr 1 (165).
- Saloni A., *Lud wiejski z okolic Przeworska*, „Wisła” 1898, t. 12.
- Skazki Leningradskoy oblasti*, sobr. i podgot. k pečati V. Bakhtin i P. Shirayeva, Leningrad 1976.
- Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. I-III. Toruń 2018.
- Shevarenkova Yu. M., *Legendy-bylichki kak zhanrovaya raznovidnost' fol'klornoy legendy*, «Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Filologiya» 2003, № 1.
- Tolstoy N. I., *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike*, Moskva 1995.
- Tolstoy N. I., *Ocherki slavyanskogo yazychestva*, Moskva 2003.
- Tolstaya S. M., *Magiya obmana i chuda v narodnoy kul'ture*, [v:] *Logicheskyy analiz yazyka: Istina i istinnost' v kul'ture i yazyke*, otv. red. N. I. Arutyunova, N. K. Ryabtseva, Moskva 1995.
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław 1981.
- Trubetskoy Ye. N., *Inoye tsarstvo i yego iskateli v russkoy narodnoy skazke*, Moskva 1922.
- Woźniak A., *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.
- Wójcicka M., *Przedmiot (środek) magiczny*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. III, Toruń 2018.
- Wróblewska V., *Cudowność*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. I, Toruń 2018.
- Zajac P., *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych: „nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków 2004.
- Zhepnikovska I., *Obraz pokojnika v prozaicheskikh zhanrakh pol'skogo fol'klora*, „Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotyka” 2020, № 3 (1).
- Zhepnikovska I., *Funktsional'no-semanticheskaya znachimost' molchaniya v volshebnoy skazke*, „Problemy istoricheskoy poetiki” 2022, № 20 (1).
- Zinov'yev V. P., *Russkiy fol'klor Vostochnoy Sibiri*, t. 1, Irkutsk 2019.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Iwona Rzepnikowska – folklorystka i literaturoznawczyni, doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; autorka ponad 100 prac o rosyjskiej oraz polskiej prozie bajkowej i wierzeniowej, o wzajemnych relacjach folkloru i literatury, o micie bohaterskim czasów komunizmu, przekładzie tekstów folklorystycznych. **Najważniejsze publikacje: monografie:** *Specyfika tłumaczenia tekstów folklorystycznych (na materiale polskich przekładów rosyjskiej bajki magicznej)*, Toruń 1997; *Rosyjska i polska bajka magiczna w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005. **Redakcja naukowa:** *Inspiracje ludowe w literaturach słowiańskich XI-XXI wieku*, red. I. Rzepnikowska, Toruń 2009; *Współczesne badania nad folklorem i literaturą rosyjską: 30 lat toruńskiej rusycystyki*, Toruń 2017; współredakcja z B. Zilborowicz (Żejmo); *Folklor i inspiracje ludowe w literaturze w badaniach współczesnych* (współredakcja z J. Kra-szeninnikową), „Przegląd Rusycystyczny” 2019 (z. 1).

ORCID: 0000-0001-5709-1714

Email: iwo@umk.pl